Dr. Vlado Zagorac

K R I S T
POSVETITELJ VREMENA

Zagreb 1988.

Izdaje: Institut za teološku kulturu laika, Zagreb, Kaptol 31
Odgovara: Dr. Marijan Jerko Fućak, Zagreb, Kaptol 9.
Umnoženo vlastitim ciklostilom.

I. P O G L A V L J E

VRIJEME I NJEGOVO POSVEĆENJE

Teologija se zanima za vrijeme ukoliko je ono povezano sa shvaćanjem i ostvarenjem ljudskog spasenja. A u religioznoj se povijesti čovječanstva jasno razlikuju dva shvaćanja spasenja s obzirom na vrijeme: mitsko-nepovijesno i biblijsko-povijesno.

Mitsko je shvaćanje spasenja povezano s poznatim cikličkim poimanjem vremena. (1) Po tom je shvaćanju vrijeme ili trajanje neprijatelj spasenja. Ono odvodi od početaka, tj. od mitske povijesti bogova, što je od kaosa učinila kozmos, pobijedivši tamne sile nereda. A svako udaljavanje od tih početaka, shvaćenih kao jedina "sveta povijest" ili "povijest spasenja", predstavlja opasnost ponovnog vraćanja u kaos. Zato je potrebno neprestano obnavljanje te povijesti, jer samo ona ima karakter prave stvarnosti. A sve ljudsko događanje, svi ljudski čini imaju karakter stvarnosti samo utoliko ukoliko nasljeduju čine bogova iz mitske prošlosti, odnosno ukoliko se ta povijest u njima ponovno događa. (2) U tome posebnu važnost imaju obredni čini. (3) To povremeno cikličko obnavljanje stvoriteljskih početaka ima smisao ukidanja trajanja i bitno je protuvremensko i protupovijesno. (4) Kakogod se ono konkretno pojavljuje u različitim oblicima, svi se oni slažu u temeljnom principu nepovjerenja u vremensko trajanje u kojemu čovjek doživljava zlo, i pribjegavanja izvanvremenskom spasenju, koje se predstavlja u liku početnog vremena, predpovijesnog vremena, nadvremena ili antivremena. (5)

Nasuprot ovakovom mitskom shvaćanju vremena stoji biblijsko shvaćanje koje je bitno povijesno. Biblija se ne zanima za vrijeme u sebi, ontološki gledano, nego za ono što ga ispunja: slijed Božjih zahvata kojima Bog stvara i uređuje svemir, a sve je upravljeno prema zemlji koja će biti obitavalištem čovjeku. Sve je dakle prema Bibliji od početka usmjereno prema čovjeku, i to zato što će on biti nosilac božanskog događanja unutar svoje vlastite povijesti. Sveti pisci promatraju uopće sve događaje što ih opisuju, - kozmičke, osobne i političke, - pod tim vidom ukoliko se u njima u vremenu izvršuje vječni Božji naum spasenja.

Tako je za Bibliju i sam kozmički ritam izmjene svjetla i tame znak Božje djelatne prisutnosti u svijetu (Iz 60,1-2.19), a isto tako stvaranjem čovjeka na sliku Božju i daljnjim reproduciranjem te slike ljudskim rađanjem (Po 5,1-3) božanska povijest ulazi u ljudsku. (6)

Bog je dakle u Bibliji početnik vremena a po tome i tvorac povijesti, u kojoj se ostvaruje unaprijed određeni naum spasenja čovjeka. Bog zato i stvara vrijeme da bi u njemu objavio i ostvario taj svoj vječni naum. Zato Biblija i u ritmu vremena gleda ritam objave Boga: ne dokidajući kozmičke stvarnosti vremena niti stvarnosti vremena kao elementa ljudske povijesti, Biblija gleda vrijeme pod vidom objave i ostvarenja Božjega nauma spasenja u njemu.

U tome i stoji bitna razlika mitskog i biblijskog shvaćanja vremena. Dok mitsko shvaćanje stavlja spasenje izvan vremena ili barem izvan ovog sadašnjeg vremena, bilo da ga prenosi "prije vremena", u "nadvrijeme", u "ne-vrijeme", bilo da mu kao utočište u bijegu pred vremenskim trajanjem služe nevremenske tvorevine carstva istine ili vječnog svijeta vrijednosti, biblijsko - a to je i židovsko i kršćansko - shvaćanje daje vremenu spasiteljski karakter. Spasenje se ne ostvaruje izvan vremena nego u vremenu. Kao što je čovjek u cjelokupnosti svoje zemaljske egzistencije uvjetovan elementom vremena, tako i njegovo nadnaravno dovršenje ima vremenski karakter. Vrijeme naime svojim kozmičkim ritmom izmjene dana i noći kao posljedice vrtnje Zemlje oko svoje osi i prema tome različitih položaja pojedinih njezinih dijelova prema Suncu, te godišnjih doba kao posljedice različitih položaja Zemlje u putanji oko Sunca, daje temeljni ritam ljudskome životu i predstavlja za čovjeka mjeru trajanja stvari. Ostvarivanjem svoga vječnoga plana spasenja čovjeka u vremenu Bog zapravo svodi to svoje djelo na razinu ljudskog shvaćanja, bitno uvjetovanog kategorijama prostora i vremena.

Istina je da se i židovskoj i kršćanskoj eshatologiji pokušava pripisati ovakovo nevremensko shvaćanje spasenja, kao da ga one projiciraju u izvanvremensku budućnost, onako kako ga mitsko shvaćanje stavlja u "predvremensku" ili nevremensku prošlost. (7) No takove tvrdnje očito ne odgovaraju stvarnosti. Premda proročki navještaji Starog Zavjeta slikaju "posljednje vrijeme" kao vraćanje u raj, dakle na savršenstvo "prvog vremena", ono ipak ne ukida sadašnje povijesti ni njezine vrijednosti i odlučnosti za spasenje nego se na njoj temelji i predstavlja njezinu krunu. (8) To jasno dolazi do izražaja i u bitnom smislu starozavjetnog bogoslužja. Ono je bilo spomen-čin velikih otkupiteljskih djela Božjih iz prošlosti i sadašnju svoju otkupiteljsko-posvetiteljsku vrijednost nalazilo u trajnoj djelotvornosti tih djela. Buduće eshatološko spasenje shvaćalo se na sliku tih prošlih događaja, imalo u njima već svoj početak a u njihovu sadašnjem obrednom obnavljanju i svoj predokus. Tako je bila izražena spasiteljska vrijednost i prošlosti i sadašnjosti i budućnosti. To još manje vrijedi za kršćansku eshatologiju, u kojoj prošlost, sadašnjost i budućnost imaju svoju samosvojnost u ostvarenju Božjeg nauma spasenja (9) te konačna objava i ostvarenje spasenja nipošto ne dokida otkupiteljske vrijednosti prošlog događaja otkupljenja ni njegove djelotvornosti u sadašnjosti, nego se na njoj temelji. (10)

Različitim poimanjima vremena u odnosu na spasenje odgovaraju i različita poimanja posvećenja vremena. Mitsko je poimanje već u samim kozmičkim ciklusima, - dnevnom i godišnjem, tj. sunčevim te sedmičnom i mjesečnom, tj. mjesečevim, - gledalo očitovanje božanske moći, koja tim ciklusima ravna. Zato su najčešće upravo dani prelaza (mjesečeve mijene, početak proljeća, početak nove godine) imali karakter privilegiranih, jakih dana, dana presudnih za svemir i za čovjeka. Oni su postali blagdanima, u kojima su se vraćali "vječni počeci", silom samog cikličkog gibanja a još više silom obreda što su se vršili u te dane. Ako je blagdan bio i slavljenje određenog povijesnog događaja, on je predstavljao samo

ponavljanje mitske "povijesti bogova", dakle opet reproduciranje "vječnih početaka". Tako su blagdani ostvarivali vezu s poviješću bogova i time u ljudski život unosili elemenat spasenja, elemenat posvećenja. (11). No ovakovo posvećenje znači zapravo ukidanje vremena i vraćanje na jedino valjno početno vrijeme. Povijesno poimanje spasenja sa svoje strane gleda posvećenje vremena ne kao bijeg iz njega i pribjegavanje nevremenskim kategorijama što zapravo znači dokidanje vremena, nego kao unošenje spasenja u sadašnju povijest. Spasenje je ostvareno jedinstvenim i neponovljivim događajem u prošlosti. Ono se danas ne može ostvarivati vraćanjem u prošlost niti ponavljanjem povijesnog čina spasenja u sebi u naše vrijeme. Taj naime čin, jedinstven i neponovljiv, pripada određenom trenutku vremena i za njega je nerazdruživo vezan. I kao što je nemoguće vratiti taj trenutak vremena tako je nemoguće vratiti i čin vezan uz njega, barem u njegovim povijesnim dimenzijama. Zato i židovsko i kršćansko bogoslužje ima samo sakramenat spasiteljskog čina iz prošlosti, njegov znak, njegovu simboličku reprezentaciju. Posvetiteljsku djelotvornost toga znaka temelji i jedno i drugo bogoslužje konačno na sadašnjem spasiteljskom zahvatu Božjem kojemu je prošli događaj otkupljenja djelatni i uzorni uzrok. To je u židovskom bogoslužju vidljivo u slavljenju Pashe, po kojemu Bog sada čini Izraelcima ono što je nekada u Izlasku učinio njihovim ocima. (12) A opis kršćanskog bogoslužja što ga daje II. Vat. Sabor: vršenje svećeničke službe Kristove u smislu da su sakramenti čini Kristovi (13) pokazuje kontinuitet Božjega djela u povijesti i to na isti način, naime po (sada proslavljenom) čovještvu Isusa Krista.

Budući da bogoslužje Crkve na taj način ostvaruje djelatnu prisutnost Kristovog otkupiteljskog otajstva, ima ono u svim svojim elementima karakter posvećenja vremena. No dva su elementa toga bogoslužja posebno usmjerena k tome cilju i posebno vezana uz kozmički ritam vremena: liturgijska godina i časoslov. Liturgijska je godina vezana uz godišnji ritam i ritam izmjene godišnjih doba, a časoslov uz dnevni ritam i uz dnevni rast sunčeve svjetlosti.

Povezivanjem slavljenja Kristovog otkupiteljskog otajstva s dnevnim, sedmičnim, mjesečnim i godišnjim ritmom vremena kršćanska liturgija uzdiže te ritmove na stepen simbola toga otajstva. Uostalom, to nije u kršćanskom bogoslužju nikakova novost, jer potječe iz židovske liturgije. A iz nje je kršćanska liturgija nasljedila mnogo.

Liturgijska godina starozavjetne zajednice Božjeg naroda temelji se na blagdanima naravne religije predmojsijevskog vremena. Središnji židovski blagdan Pashe ujedinjuje u sebi proljetni obred nomadskih stočara - žrtvu janjeta i mazanje krvlju dovrataka i nadvrataka kuća u svrhu odgonjena zla od obitelji i stada - i žetveni blagdan kanaanskih ratara - beskvasni kruh i prinos prvina žetve. Blagdan Sjenica i svojim datumom i elementima pokazuje vezu s blagdanom berbe. Slavi se u sedmom mjesecu židvoskog kalendara, a to je mjesec berbe, kad je bio običaj podizati u polju sjenice od granja i lišća. I slavljenje Mlađaka i sam Šabat potječu iz naravnih religija. No ti su blagdani naravne religije, osobito pod

utjecajem proroka, kasnije dovedeni u vezu s događajima povijesti spasenja te su postali spomen tih događaja. Tako je obred janjeta postao spomen prolaska Jahvina za oslobođenje Izraela, a obred beskvasnih hljebova spomen "nevoljničkog kruha" što ga je Izrael jeo u Egiptu (Pnz 16,1-3). Žetveni blagdan trećeg mjeseca postao je spomen sedam sedmica između Izlaska i Saveza a njegov završni zbor spomen završetka Izlaska sklapanjem Saveza na Sinaju - blagdan Sedmica, kasnije nazvan Pentekostes - Pedesetnica (Pnz 16, 9-12). Jesenski blagdan berbe s običajem podizanja sjenica postao je spomen boravka Izraela u pustinji pod šatorima (Pnz 16,13-15). Sabat, koji je početno samo prestanak rada u vezi s fazama mjesečevog ciklusa, postaje spomenom prestanka ropskog rada u Egiptu (Pnt 5,12-14) ili spomenom dovršenja djela stvaranja (Izl 20,11).

Svi su dakle ovi blagdani, kao i svagdanje bogoslužje hrama, bili vezani uz Izlazak i predstavljali određeni vid ovjekovječavanja Saveza njegovim godišnjim, mjesečnim tjednim ili dnevnim obnavljanjem.

Spisi Novog Zavjeta vezuju mnogo-struko Kristovo otkupiteljsko djelo uz liturgijske znakove Saveza na Sinaju, tj. uz starozavjetnu Pashu. Prije svega stavljaju Kristovu muku, smrt i uskrsnuće u vremenski okvir godišnjeg spomena Izlaska i Saveza: Pasha - Pedesetnica. Sinoptici opisuju Isusovu posljednju večeru kao vazmenu večeru, a Ivan se trudi da pokaže kako je Krist umro u vrijeme klanja vazmenih jaganjaca i uopće kako je on pravi Jaganjac (Iv 1,29.36; 18,28; 19, 14. 31.36.42). Isto to naučava i Pavao (1 Kor 5,7). A u taj kontekst pripadaju i mnoge druge teme Novog Zavjeta. (14) Time pisci Novog Zavjeta pokazuju kako je Krist "ispunio Zakon i Proroke". Njegovom mukom, smrću i uskrsnućem ispunjen je navještaj stare Pashe, koji je kao spomen prošlih Božjih djela naviještao konačno eshatološko otkupljenje u slici novog Izlaska i novog Saveza. Zato Ivan Isusovu smrt i uskrsnuće naziva njegovom Pashom (tj. njegovim prelaskom sa svijeta k Ocu, Iv 13,1) za razliku od židovske Pashe (Iv 2,13; 6,4). Povezanost Kristovog otkupiteljskog djela s liturgijskom godinom religiozne zajednice Starog Zavjeta, konkretno s Pashom - i vremenska i obredna (po Euharistiji) - odrazuje se u pashalnom karakteru cjelokupne kršćanske liturgije i predstavlja temelj postanka i razvoja kršćanske liturgijske godine. Ova se nije razvila odmah. Znamo da je početno i temeljno slavljenje kršćanske Pashe bilo i ostalo njezino sedmično slavljenje "u prvi dan po suboti". Ali kada se kasnije bude razvijao i godišnji ciklus slavljenja Pashe, bit će on bitno vezan uz termine židovske Pashe, pa i onda kada oštre rasprave sa Židovima budu tu vezu izričito odbijale.

Ipak židovska liturgijska godina nije dala kršćanskoj samo termine središnjeg blagdana Pashe, nego i mnogo od svog unutarnjeg sadržaja. I to ne samo onog što potječe od velikih događaja starozavjetne povijesti spasenja, nego i onog što ga je ona naslijedila od blagdana naravne religije i naknadno protumačila u smislu povijesti spasenja. Tako će u kršćanskoj Pashi igrati važnu ulogu simbola ne samo prelaz Izraela preko Crvenog mora nego i proljeće i uštap, ne samo Savez na Sinaju nego i beskvasni kruh i prinos

prvina. No to nipošto nije izvanjsko kopiranje nego nalazi svoj duboki smisao u jedinstvu Božjega djela spasenja i stvarnoj povezanosti otkupiteljskog djela s vremenskim ritmom u njegovom povijesnom ostvarenju. Kozmičke pojave bile su čovjeku prva objava Boga, a događaji Starog Zavjeta su navještali i pripravljali puninu objave u Isusu Kristu. Kad je dakle savršeno dovršilo nesavršeno a punina ispunila svoj navještaj i nadišla svoju pripravu, nema više nesavršenog ni navještaja ni priprave nego samo punina stvarnosti u Isusu Kristu. No i ono što je nekada naviještalo buduću stvarnost može sada naviještati prisutnost te stvarnosti. To je već Augustin napisao za svete znakove Starog i Novog Saveza: isti znakovi koji su nekada naviještali otkupljenje što će tek biti izvršeno, sada naviještaju prisutnost otkupljenja koje je već izvršeno. (15) Tako isti simboli što su nekada u blagdanima naravne religije i kasnije u blagdanima židovske liturgijske godine naviještali konačno eshatološko otkupljenje i za njim čeznuli, ispunjeni po Isusu Kristu postaju nosiocima toga otkupljenja u novozavjetnoj ekonomiji spasenja. To se lijepo vidi u liturgiji Vazmenog bdjenja, gdje prisutnost Krista uskrsnuloga simbolizira i najstariji religiozni simbol svijetla kao i znakovi riječi, sakramenata Krštenja, Potvrde i Euharistije, dakako svaki na svom stupnju.

Kristovo je otkupiteljsko djelo po svojoj pripadnosti našoj ljudskoj povijesti, u kojoj se dogodilo, zaista vezano uz kozmički ritam vremena, koji mu je bio mjerom u događanju i postaje mu mjerom u slavljenju.

Uvrštavanjem slavljenja Kristovog otkupiteljskog otajstva u vremenske cikluse dana, tjedna i godine te uzdizanjem i samih tih ciklusa u red simbola djelatne prisutnosti Kristova otajstva u povijesti, biva naše vrijeme posvećeno: njegov ritam postaje određen Kristovim djelom spasenja, koje je u vidljivim djelotvornim znakovima bogoslužja u njemu prisutno.

Liturgijska je godina, makar i ne pod tim imenom, bila predmet interesa kršćanskih teoloških i općenito duhovnih pisaca svih vremena. Daljnja će rasprava bar donekle pokazati, koliko su Oci u svojim homilijama posvećivali pažnje teologiji pojedinih blagdana i svetih vremena i koliku su osjećali povezanost kozmičkih ritmova vremena s Kristovim otkupiteljskim otajstvom. Tome su u naše doba svjedoci čak posebna izdanja otačkih govora svrstanih po blagdanima i svetim vremenima crkvene godine, što često predstavljaju njihovu kompletnu teologiju. (16) Ni Srednji Vijek nije pokazivao manje interesa za povezanost kršćanskog života s godišnjim vremenskim ciklusom. Najautentičniji predstavnici njegove duhovnosti, srednjevjekovni mistici, mogli bi nam o tome mnogo reći. No njihova djela nisu pod tim vidom još dovoljno istražena.

Četiri se djela od XVII. do XIX. stoljeća spominju kao prethodnici današnje teologije liturgijske godine:

1) J. Sufren, L'année chrétienne, ou le saint et profitable emplois du temps pour gagner l'eternité, où sont enseignées diverses pratiques et moyens pour saintement s'occuper durant tout le cours de l'année, conformement à l'ordre de l'annee, inspiré par le Sai..t-Esprit à l'Eglise catholique, voll. 4.

2) N. Letourneux, L'année chrétienne, contenant les messes du dimanche, fêtes et jeûnes de toute l'année, en latin et en francais, avec l'explication des epîtres et des evangiles, et un abregé de la vie des saints, dont on fait l'office, voll. 13, 1683-1701.

3) Croiset, Exercises de piété (u daljnjim izdanjima: Année chrétienne) pour tous les jours de l'année, contenant l'explication du mystere, oú la vie du saint de chaque jour, avec des réflexions sur l'Epître et une méditation sur l'Evangile de la messe et quelques pratiques de piété propres à toutes sortes de personnes, voll. 13, Lyon 1712-1720.

4) P. Gueranger, L'année liturgique, 1840-1851.

Od ovih su prva i treća općenito duhovne naravi bez unutarnje povezanosti s liturgijom. Druga je vrijedan pokušaj uvođenja vjernika u bogoslužje crkvene godine, no bila je zabranjena - vjerojatno zbog francuskog prijevoda liturgijskih tekstova, te je tako brzo zaboravljena. Četvrta je već poznata kao važan faktor buđenja liturgijske ideje. Kasniji interes za teologiju liturgijske godine mnogo joj duguje.

Među autorima se teološkom obradom liturgijske godine ističe O. Casel. U skladu sa svojom misterijskom teologijom on se ne zadovoljava samo odgojnim značenjem liturgijske godine ni samo moralnim sjedinjenjem s Kristom po razmatranju Kristovih otajstava tijekom liturgijske godine, prema i tome pridaje onu važnost koja mu pripada, (17) nego gleda u njoj otajstvo Kristovo ili djelo ljudskog spasenja što je objavljeno i ostvareno u životu i djelu Isusa Krista, ovjekovječeno u slavnom Kyriosu na nebesima, a vjernici imaju u njemu udjela, prolazeći tijekom liturgijske godine taj isti put života, smrti i uskrsnuća Gospodinova. (18). Način prisutnosti Kristovih otajstava u slavljenjima crkvene godine nije Casel teološki obrazložio na zadovoljavajući način. Zato je to izazvalo mnogo rasprava i mnogo novih pokušaja tumačenja.

Enciklika "Mediator Dei" (1947) je po mišljenju nekih autora bila u onom svom dijelu što govori o načinu prisutnosti Kristovih otajstava usmjerena protiv Caselovog tumačenja. Enciklika dakako ne spominje ničijeg imena ali poznavaoci teoloških rasprava onog doba lako prepoznaju na što se u njoj misli - da je naime stavljeno u sumnju Caselovo mišljenje, barem u onom smislu u kojem su ga tumačili njegovi kritičari. (19).

Premda se enciklika "Mediator Dei" u tumačenju načina prisutnosti Kristovih otajstava ne slaže s Caselovom naukom, ona ipak samu tu prisutnost i djelovanje u slavljenjima liturgijske godin

prihvaća. Ona istina na široko tumači to djelovanje u odgojnom i moralnom smislu, ukoliko su nam Kristova otajstva primjer savršenosti i izvrsna moralna pouka. (20) No za nju su ona ipak mnogo više: izvor posvećenja koje nas ontološki sjedinjuje s Kristom, što liturgijskoj godini daje sakramentalni karakter. Uza sve ograde nemoguće je riječi enciklike drugačije shvatiti. (21)

B I L J E Š K E

(1) Eliade, M., Le Mythe de l'Eternel Retour. Archétypes et répétitions (Les essais XXXIV), Paris 1949[6].

(2) "Dans un certain sens, on peut même dire qu'il ne se produit rien neuf dans le monde, car tout n'est que la répétition des mêmes archetypes primordiaux; cette répétition, an actualisant le moment mythique ou le geste archétypal fut révéle, maintient sans cesse le monde dans le même instant aurorale des commencement", ibid. 134.

Vidi o tome još: Isti, Traité d'histoire des réligions, Paris 1959, osobito str. 332-349, Mouroux, J, Le mystère du temps. Aprochè théologique (Theologie 50), Paris 1962, passim. Kratka sinteza str. 217-218. Seckler, M., Le salut et l'histoire, Paris 1967, osobito str. 143-172 i literatura tamo navedena.

(3) "Par le paradoxe du rite, tout espace consacré coincide avec le Centre du monde, tout comme le temps d'un rituel quelconque coincide avec le temps mythique du'commencement'. Par la répétition de L'acte cosmogonique, le temps conçret, dans lequel s'effectue la construction, est projeté dans le temps mythique, 'in illo tempore', ou la fondation du monde a eu lieu", ibid 42.

(4) "... n'importe quelle action donnée de sens accomplie par l'homme archaique, n'importe, quelle action réelle, c'est-á-dire n'importe quelle répétition d'un geste archtypal, suspend la durée, abolit le temps profane et participe du temps mythique" ibid. 66-67.

(5) Seckler, M, n.dj. 152.

(6) Marsili, S, Il "tempo liturgico" attuazione della storia della salvezza, u RIVISTA LITURGICA LVII (1970) 207-235, posebno 211-212.

(7) Usp. Eliade, M., Le Mythe de l'Eternel Retour, Paris 1949, 165-166.

(8) Usp. Join-Lambert, M - Grelot, P, Vrijeme, u Léon-Dufour, X, Rječnik biblijske teologije, Zagreb, 1969. 1146.

(9) "... il futuro... è ἐφάπαξ , e posiede in se stesso il suo peculiare valore storico-salvifico, ma d'altra parte, è fondato sull'ἐφάπαξ dell'avvenimento centrale unico", Cullmann, O, Christ et le tempes, Neuchâtel-Paris 1947 (cit. prema ital. izdanju: Cristo e il tempo, La concezzione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo, Bologna 1965) 172.

(10) "Questa attesa degli avvenimenti futuri, cioè della presa di possesso del corpo da parte dello πνεῦμα, ha per fondamento proprio il fatto, gia verificatosi, della resurrezione di Cristo, in forza della quale lo πνεῦμα abita gia in noi", ibid. 174.

(11) Usp. Leeuw van der, G, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1956^2 (prema ital. izdanju: Fenomenologia della religione, Torino 1960) 302-308.

(12) U obrednom pripovijedanju Pashe čitamo: "La divina Providenza ha assistito, come i nostri padri, anche noi; perchè non uno solo si adopero contro di noi per distruggerci, ma in tutti i secoli qualcuno si leva contro di noi per sterminarci; però il Santo, benedetto Egli sia, ci libera dalla loro mano", Haggadah di Pasqua, Roma, Casa editrice Israel, 1960^2, 19.

(13) Konstitucija o svetoj liturgiji, 7.

(14) Vidi Bonart, P.E, Pasha, u Léon-Dufour, X, Rječnik biblijske teologije, Zagreb, 1969, 833.

(15) "Qui ergo dicit: si Christus Legem et Prophetas non solvisset, illa sacramenta Legis et Prophetarum in Christianorum congregationibus et celebrationibus permanerent, potest dicere: si Christus Legem et Prophetas non solvisset, adhuc promitteretur nasciturus, passurus, resurrecturus...; sed annuntiatur quod natus sit, passus sit, resurrexerit, quod haec sacramenta quae a Christianis aguntur, iam personant. Qui ergo venit... non solvere sed adimplere, ipsa adimpletione absolvit ea per quae adhuc promittebatur implendum, quod iam constat impletum", Contra Faustum 19,16 PL 42, 359.

(16) Vidi npr. S. Leone Magno, Il mistero pasquale (Petristica), Ed. Paoline. Isti, Il mistero del Natale, ibid. Isti, L'osservanza cristiana, ibid.

(17) "... i motivi pedagogici non possono da soli indicare in modo esauriente il senso del ritorno e del movimento circolare dell'anno liturgico... L'anno liturgico... a partire dal tardo Medio Evo, è sempre stato considerato come una meditazione sulla vita di Cristo e una spirituale partecipazione ad essa. Inteso in tal senso... l'anno liturgico... sarebbe una forma di partecipazione e di unione morale col Signore Gesù, ma non sarebbe l'unione mistica, sostanziale... cosa che... è scopo e contenuto essenziale della vita cristiana... Senza dubbio la Chiesa ci fa leggere le pericopi del Vangelo, perchè noi le consideriamo, le meditiamo; ne traiamo l'insegnamento...", Casel, O, Das christliche Kultmysterium Regensburg 1960" (cit. prema ital. izdanju: Il mistero del culto cristiano, Torino 1966) 108-112 passim.

(18) "La sua intera vita, che incominciò nel seno della Vergine e che non avrà termine per tuta l'eternità, è, nella sua totalità, il grande mistero della salvezza, nascosto dall'eternità in Dio, ma ora divenuto manifesto nella Chiesa... Nell'anno liturgico noi dobbiamo vivere questa vita di Cristo Signore,

questo camino imponente, dal seno della Vergine, dalla grotta di Betleme fino al trono della divina maestà nell'alto dei cieli, questo mistero.", ibid. 113.

(19) "Mysteria non incerto et subobscuro eo modo, quo recentiores quidem scriptores effutiunt, sed quomodo catholica doctrina nos docet, praesentia continenter adsunt atque operantur...", Acta Apostolicae Sedis 39 (1947) 80.

(20) "Modis ac rationibus hisce cogruenter, quibus Liturgia per stata tempora Iesu Christi vitam nobis meditandam proponit, Ecclesia nobis exempla ostendit, quae imitari oportet, ac sanctitatis thesauros indicat, quos nobis assumamus, quandoquidem quod ore canitur, mente credere necesse est, et quod mente creditur, in privatos est publicosque mores inducendum. - Sacri enim Adventus tempore, peccatorum... in nobis conscientiam excitat; nosque exhortatur ut... nosmetipsos pie meditando recollegamus, ... Per Paschalia sollemnia, quibus Christi triumphus commemoratur, intimo animus noster perfunditur gaudio; ac probe recogitare debemus nobis quoque una cum Redemptore resurgendum esse ex frigida atque inerti vita ad ferventiorem sanctioremque, plene generoseque nos donando Deo...", ibid.

(21) "Per totum anni cursum Eucharistici Sacrificii celebratio itemque preces horariae circa Iesu Christi personam potissimum vertuntur; ac res tam consone congruenterque componuntur, ut in iisdem Servator noster persuae demissionis, redemptionis triumphique mysteria dominetur. - Quae quidem Iesu Christi mysteria dum sacra Liturgia in memoriam revocat, contendit ut credentes omnes ita eadem participent, uz divinum Mystici Corporis Caput in singulis membris perfectissima sanctitate sua vivat... Quapropter liturgicus annus, quem Ecclesiae pietas alit ac comitatur, non frigida atque iners earum rerum repraesentatio est, quae ad praeterita tempora pertinent, vel simplex ac nuda superioris aetatis rerum recordatio. Sed potius est Christus ipse, qui in sua Ecclesia perseverat, quique immensae misericordiae suae iter pergit, quod quidem in hac mortali vita, cum pertransiit benefaciendo, ipse pientissimo eo consilio incepit, ut hominum animi mysteria sua attingerent ac per eadem quodamnodo viverent...", ibid. 577-583.

Prilog

LITURGIJSKA GODINA U HRVATSKOJ TEOLOŠKO-DUHOVNOJ LITERATURI

Pregled povijesne, teološke, pastoralne, duhovne i rubricističke obrade crkvene godine u hrvatskoj teološko-duhovnoj literaturi iznijet ću radi veće preglednosti i jasnijeg vrednovanja u slijedećim naslovima: Liturgijska godina u stručnim teološkim priručnicima, u znanstvenim člancima časopisa, u srednjoškolskim udžbenicima, u cjelovitim liturgijsko-duhovnim komentarima te u pojedinačnim člancima raznih autora.

Liturgijska godina u stručnim teološkim priručnicima

M. Štiglić u svom udžbeniku pastirskog bogoslovlja (1) obrađuje Liturgiku ili Obredoslovlje u I. svesku str. 317-520., a crkvenu godinu pod naslovom "Crkveno vrieme" posebno od str. 333-335. Radi se o svojevrsnoj podjeli liturgijske godine, o rubricističkom razvrstavanju nedjelja i blagdana po njihovim stupnjevima te o okurenciji i konkurenciji liturgijskih slavljenja. Teološko shvaćanje liturgijske godine A. svodi na njezinu odgojnu vrijednost. Pojedina vremena "predstavljaju", "predočuju", "prikazuju" otajstva vjere (2) i Božja dobročinstva (3).

Prijevodom njemačkog priručnika Schüch-Polza (4), koji liturgiju obrađuje od 224 - 682 str., a crkvenu godinu od 240-242 str., ulazi u našu literaturu sakramentalno shvaćanje liturgijske godine. Za njega crkvena godina nije samo subjektivni spomen otajstava Kristovih nego njihovo otajstveno obnavljanje (5). Ona ne samo navješta i potiče nego i donosi spasenje (6).

B. Lovrić u svom djelu o blagdanima i vremenima crkvene godine (7) daje izvrsnu genetičku raspravu o crkvenoj godini. Istina, i on ostaje na povijesno-simboličkom (8) i odgojnom (9) shvaćanju liturgijske godine, svojstvenom našoj literaturi toga vremena, no iz mnoštva dokumenata kršćanske starine i tekstova Otaca što ih navodi samo po sebi izranja njezino sakramentalno značenje, premda ga A. izričito ne ističe.

D. Kniewald u svom priručniku liturgike (10) obrađuje povijesni postanak crkvene godine općenito (str. 122-123), vigilija (126-127), osmina (128), kvatri (129-130), nedjelje (131-135), došašća (136-138), Božića (141), Bogojavljenja (144), Svijećnice (146), Vazma (147-148), četrdesetnice (151-153), Velikog tjedna s Vazmenim trodnevljem (161-172), Uzašašća i Pedesetnice (176-177). To su povijesni podaci, nužni za razumijevanje smisla pojedinih elemenata liturgije i njihove reforme u naše dane. No A. osim toga daje i teološko i duhovno tumačenje pojedinih elemenata liturgije, utemeljeno na samim obrascima bogoslužja. Tako tumači kvatrenu liturgiju (130), liturgiju došašća po pojedinim nedjeljama (139-140), božićnu liturgiju (142-143), korizmenu liturgiju (158-161) te vazmenu liturgiju (165-172). Premda su neki od obrazaca u najnovijoj reformi izmijenjeni, najveći dio teološko-duhovnog tumačenja bogoslužja ostaje i danas vrijedan i

prihvatljiv. A. se o teološkoj vrijednosti liturgijske godine ovdje ne izjašnjava, a uz povijesno i teološko-duhovno tumačenje najviše prostora posvećuje liturgijskim pravilima, tj. rubrikama.

Liturgijska godina u znanstvenim člancima naših časopisa

Ono što je kasnije sažeto donio o povijesti crkvene godine u gore navedenom djelu, izdao je D. Kniewald opširnije još 1921. godine u "Katoličkom listu" (11). To je stručno napisan prikaz povijesnog nastajanja liturgijske godine, u kojem A. zastupa njezinu sakramentalnu vrijednost, priznajući njezinim slavljenjima Kristovih otajstava vrijednost njihovog zbiljskog ponavljanja. (12)

J. Radić će se kao urednik SLUŽBE BOŽJE također, premda kratko, osvrnuti baš na teološko značenje liturgijske godine. (13) Članak je najava i usmjerenje rubrike "Susret s Bogom", u kojoj će I. Vugdelija tumačiti liturgijske obrasce kroz crkvenu godinu. A. kratko uvodi dva različita pristupa slavljenju Kristovih otajstava u crkvenoj godini: sakramentalni, svojstven prvim kršćanskim stoljećima, i povijesni što je nastao mnogo kasnije. Pledira na sakramentalni, premda je onaj drugi ostavio vidnih tragova u liturgiji i predstavlja zapreku da se dođe do početnog smisla pojedinih slavljenja.

F. Kavčić daje u istom listu (14) na slovenskom jeziku ono što prednodni članak daje na hrvatskom jeziku. Postavlja razliku između sakramentalnog, misterijskog shvaćanja crkvene godine što je vladalo u kršćanskoj starini i njenog povijesno-simboličkog shvaćanja u kasnom Srednjem Vijeku. Liturgijsku obnovu na tom području shvaća kao povratak prvotnom shvaćanju, te u primjeni tih načela na Božić pledira za njegovo misterijsko shvaćanje i slavljenje.

Ovdje treba svakako spomenuti i istraživanja crkvene godine u zagrebačkom obredu, što ih je izvršio D. Kniewald. (15) Nizom članaka u "Katoličkom listu" A. je svestrano i stručno prikazao vlastitosti zagrebačkog obreda u slavljenju blagdana i svetih vremena kroz liturgijsku godinu, kako one izlaze iz sačuvanih liturgijskih knjiga zagrebačke crkve. Time je dao značajan doprinos povijesti bogoslužja u Hrvatskoj.

Liturgijska godina u našim srednjoškolskim udžbenicima

Za srednjoškolske bi se priručnike liturgike moglo reći da su sve do II. svjetskog rata crkvenu godinu tumačili samo povijesno-simbolički i odgojno. Č. Rubetić u svojoj liturgici (16) piše, da nam pojedina vremena liturgijske godine "predočuju" ljubav božanskih osoba Oca, Sina i Duha Svetoga. Ona se slave tako da se vjernici "spomenu" pojedinih zgoda iz života Kristova, te ih "proslave skupa, pjevajući, moleć i žrtvu prikazujuć". (17) Četiri tjedna došašća za njega predstavljaju četiri tisuće godina priprave na dolazak Kristov. (18).

Po liturgici F. Barca (19) crkvena godina ima prije svega odgojnu vrijednost. (20). Ipak kad se govori o korizmi kao pripravi na

Uskrs, usredotočuje je na ispovijed i pričest po kojima ćemo duhovno uskrsnuti s Kristom. (21)

D. Peček u svom udžbeniku (22) ostaje također samo na odgojnoj vrijednosti liturgijske godine. On doduše piše da crkvena godina obnavlja život Isusov u liturgiji, ali se vidi da je to subjektivno obnavljanje u svijesti vjernika kao uzor njihovog moralnog ponašanja. (23) U tom je smislu Božić "spomen Isusova rođenja". (24). Duhovi "spomen silaska Duha Svetoga", (25) a obredi Velikog tjedna bude ljubav prema Kristu i odvratnost prema grijehu. (26) I povijesno-simbolički smisao liturgijske godine prisutan je kod A. Tako i za njega četiri tjedna došašća predočuju vrijeme iščekivanja ljudskoga roda prije dolaska Spasiteljeva. (27)

Isto takovo povijesno-simboličko tumačenje liturgijske godine zastupa i F. Hefler u svojoj liturgijskoj čitanci. (28) Crkvena je godina predočenje povijesti spasenja. (29) Kakogod je ovaj udžbenik pisan za škole nižeg reda, ipak je često i za njih naivan.

Liturgika M. Markova (30) ima nešto izrazitije elemente sakramentalnog shvaćanja liturgijske godine. Sadrži jasno njezinu trodimenzionalnost, (31) njezinu djelotvornost u posvećenju (32) i to po sakramentima. (33)

No u njoj je prisutno i povijesno-simboličko shvaćanje. Tako nas došašće sjeća vremena prije Kristova dolaska, (34), a Božić je i previše vezan uz nježnu idilu djeteta u štalici. (35)

Liturgijsko-duhovno tumačenje crkvene godine u našim revijama

Liturgijsko-duhovno tumačenje crkvene godine dao je gotovo kompletno u DUHOVNOM ŽIVOTU D. Budrović. Pisao je općenito o značenju liturgijske godine, (36) a pojedinačno je obrađivao došašće, istina pod posebnim vidom uloge Majke Božje u njegovoj liturgiji,(37) Bogojavljenje (38), četrdesetnicu, (39) Uskrs, (40), Uzašašće (41) i Duhove. (42).Njegovo temeljno shvaćanje liturgijske godine jest sakramentalno. Po njemu nam liturgijska godina ne stavlja pred oči Krista samo kao uzor, nego nas po milosti iznutra suobličuje Kristu, (43) a Kristova se otajstva u liturgijskim slavljenima sada događaju u Crkvi. (44) Bogojavljenje, Uskrs, Uzašašće i Duhovi su otajstva sada prisutna i djelatna. (45) Dakako da ovakovo sakramentalno shvaćanje liturgijske godine ne isključuje njezine također i odgojne vrijednosti: ona u Kristovim otajstvima pruža i uzor za našu duhovnu izgradnju. (46) Možda je kod A. taj vid crkvene godine relativno i prenaglašen, što daje dojam nedovoljne povezanosti kršćanske duhovnosti s liturgijom. Liturgija naime više izlazi kao riznica misli za razmatranje i uzora za nasljedovanje u krepostima nego li najviši domet same duhovnosti i izvor njezina života. (47)

Premda A. toliko naglasuje sadašnju sakramentalno-posvetiteljsku dimenziju blagdana i svetih vremena, ipak kao da ne može posve mimoići ni njihovog povijesno-simboličkog tumačenja, koje, ne nalazeći njihovog sadašnjeg posvetiteljskog značenja, prenosi kršćane "u davna vremena" i upućuje na "uživljavanje" u raspoloženje ovog ili onog perioda povijesti spasenja, te time stvara zapravo fiktivna raspoloženja iščekivanja, čežnje itd. Tako Matutin Bogojavljenja tumači kao poziv na uživljavanje u vremenu prije Krista. (48)

Tako ova serija članaka u eminentnom duhovnom časopisu između dva rata na svoj način odrazuje tadašnji trenutak shvaćanja liturgijske godine: trenutak mučnog rađanja jasnog sakramentalnog poimanja, kojemu još nedostaje čisti izraz te koje je još pomiješano s nedostatnim odgojno-duhovnim i nerealnim povijesno-simboličkim.

ŽIVOT S CRKVOM je od svog početka donosio u hrvatskom prijevodu bogoslužne obrasce pojedinih nedjelja i blagdana s tumačenjima. Ali sistematski je donio tumačenje liturgijske godine u svom III. godištu iz pera D. Kukalj. Započima općim uvodom u život Crkve, a u bit liturgijske godine, njezinog božićnog doba općenito i došašća posebno, da bi zatim davao tumačenje misnim obrascima pojedinih nedjelja došašća i blagdana božićnog doba. (49) Isto tako obrađuje uskrsno doba (50) i nedjelje po Duhovima (51). Ovaj je komentar namijenjen vjernicima, da bi im pomogao u razumijevanju liturgijskih slavljenja i pojedinih liturgijskih obrazaca. Nema dakle nikakvih znanstvenih pretenzija. Na tom stupnju predstavlja svojim sadržajem najpotpuniji a svojim teološkim načelima najzreliji komentar liturgijske godine na hrvatskom jeziku u vremenu između dva rata. A. se jasno opredjeljuje za sakramentalno, misterijsko shvaćanje liturgijske godine, smatrajući samo odgojno shvaćanje nedostatnim, (52) dok njezino povijesno-simboličko shvaćanje izričito zabacuje. (53) Tih se načela dosljedno drži.

Isti časopis donosi još jednu seriju članaka o liturgijskoj godini iz pera A. Giaconi u svom VI. godištu (1940). Pod naslovom "Veselje kršćanina u crkvenoj godini" A. obrađuje došašće, Božić i Bogojavljenje, četrdesetnicu s vremenom Muke, Uskrs, Uzašašće i Duhove. (54) Način obrade uvjetovan je naslovom: A. traži u liturgijskim obrascima blagdana i svetih vremena ono što izrazuje radost ili potiče na radost. Razlog radosti nalazi u Kristovim spasiteljskim činima u prošlosti i u nadi buduće slave, a ni riječi nema o prisutnosti Kristovoj danas po liturgijskom slavljenju njegovih otajstava, što bi bio sasvim konkretni motiv kršćanske radosti. Inače je taj komentar na stajalištu povijesno-simboličkog (55) i odgojnog (56) shvaćanja liturgijske godine. Posebno je zagonetno naglašavanje radosti uz križ Kristov. Ni spomena Uskrsnuću - kao da se radost može naći u samom križu bez uskrsnuća. Isto je tako uzrok uskrsne radosti nađen samo u povijesnospasenjskom događaju uskrsnuća, a da se ne da ni naslutiti njegova soteriološka bit - otkupiteljska prisutnost Uskrsnuloga.

Očito ova druga serija tumačenja liturgijske godine u našem uvaženom listu daleko zaostaje za onom prvom.

SLUŽBA BOŽJA je u svom I. godištu (1960-1961) također poduzela tumačenje liturgijske godine. Članci bez oznake autora obrađuju došašće, (57) četrdesetnicu, (58) vazmeno trodnevlje (59) i nedjelje po Duhovima. (60) Autor odmah daje sakramentalno usmjerenje svom komentaru. Počima s otajstvom došašća i s naukom "Mediator Dei" o crkvenoj godini. Ističe prednost otajstva pred rubrikama i genetičkim tumačenjem u liturgiji. I članak raspoređuje tim redom: otajstvo, genetičko tumačenje obrazaca, rubrike. U tome ustraje i u prikazu Vazma (61) i u prikazu Dana Gospodnjega. (62). No u tumačenju četrdesetnice A. zaboravlja na najavljenu misterijsku orijentaciju i zadovoljava se njezinim odgojno-asketskim vidom. (63) Isto tako u opisu nedjelja po Duhovima A. s "otajstva nedjelje" iz gore navedenog članka silazi na fiktivno prenošenje u doba progonstva, što s otajstvom nedjelje nema mnogo zajedničkog, nego je ponovno upadanje u povijesno-simboličko shvaćanje liturgijske godine. (64).

Osim ovih članaka na hrvatskom jezku, donosi časopis u istom godištu i niz članaka na slovenskom jeziku, koji tumače pojedine elemente liturgijske godine i time popunjuju njezin komentar. (65)

SLUŽBA BOŽJA II (1962) donosi iz pera I. Vugdelije još jedan teološki i liturgijski vrlo vrijedan komentar liturgijske godine.(66) Sakramentalno usmjerenje mu je od svih dosada navedenih autora najjasnije. Iščekivanje došašća nalazi svoje ispunjenje u sakramentalnom susretu s Kristom, božićna radost usredotočena je na oltar, naše je Bogojavljenje bogoslužje, predokus vječnog Bogojavljenja; Vazam je naš put s Kristom preko smrti u život, sakramentalno usredotočen na Euharistiju; Duhovi se za nas konkretiziraju u posveti kruha, po kojem mi postajemo nosiocima Duha. Tako se u svim blagdanima, nedjeljama i svetim vremenima po Euharistiji ostvaruje naše otkupljenje, naš susret s Bogom.

Ovo je jezgrovito usmjerenje k razumijevanju bitnog smisla slavljenja nedjelja, blagdana i svetih vremena kroz crkvenu godinu, na temelju tadašnjih obrazaca. Da je šire razrađeno, predstavljalo bi još mnogo više.

Osim gore navedenih sistematskih prikaza liturgijske godine u našim časopisima valja spomenuti i posebno izdanje pučkog tumačenja D. Kukalj, koje na razini pučkog prikaza sadrži ono što je A. iznosio u ŽIVOTU S CRKVOM, (67) popunjeno temeljnim pojmovima o Kristovom mističnom tijelu, o bogoslužju i liturgijskoj godini.

Članci o pojedinim elementima liturgijske godine

R zličiti članci naših časopisa o pojedinim elementima liturgijske godine predstavljaju nadopunu gore spomenutih više ili manje sistematskih prikaza. Članci su različiti i s obzirom na vid pod kojim stvar obrađuju i s obzirom na vrijednost prikaza ili principa na kojima se temelji. Svrstat ćemo ih po redu liturgijske godine, označivši najvažnijima bitno usmjerenje i dostignutu razinu.

Pojedine elemente božićnog ciklusa obrađivali su povijesno-teološki D. Kniewald (68) i J. Tinodi, (69), pastoralno-duhovno Dr P.I.

(70) povijesno-simbolički i pedagoški J. Zumbulov, (71) te duhovno-sentimentalno R. V.. (72)

Elemente vazmenog ciklusa obrađivao je povijesno-pastoralno na jasnim teološkim temeljima M. Kirigin, (73) duhovno-teološki F. Šeper, (74) misterijski Dom. A. de B, (75), povijesno-liturgijski E. Kornfeind, (76) duhovno-odgojno L. Bajić, (77), povijesno-folklorno F. Lasman, (78) duhovno-simbolički H. Bošković,(79) koji dobro uviđa nedostatnost naših raspela da izraze otajstvo Križa, no ne nalazi rješenja, što ga inače pruža slavni križ kršćanske starine. Duhovno-sentimentalno tumačenje Križa daje J. Zumbulov, (80) dok izvrstan članak o uskrsnom simbolizmu prolječa piše L. Delalle (81): približuje se otačkoj teologiji kozmičkih dimenzija Kristove Pashe.

Sigurno je da ovaj prikaz ne obuhvaća sve što je o crkvenoj godini općenito, a osobito o pojedinim njezinim elementima, napisano u našoj teološko-duhovnoj literaturi. I veći i manji vjerski časopisi donose svakodnevno članke prigodom velikih blagdana. Njihov sadržaj nije uvijek strogo liturgijski ni teološki nego najčešće pobudno-propagandistički. No uvijek sadrže nešto od teoloških i liturgijskih zasada te tako ulaze i u sadržaj ovoga prikaza. Dakako, nemoguće ih je sve u njemu navesti.

Doneseni prikaz pokazuje, da je hrvatska teološko-duhovna literatura posvetila mnogo pažnje obradi liturgijske godine. Pristupalo joj je sa svih gledišta: povijesnog, teološkog, pastoralnog, duhovnog i rubricističkog. Ovaj moj rad nastavak je tih napora vrijednih autora, koji njihovoj obradi želi dati sintezu i nadopunu, na temelju nauke II Vatikanskog Sabora i novijih radova, na kojima se ona temelji ili koji su njome nadahnuti.

B I L J E Š K E

(1) Štiglić, M., Katoličko pastirsko bogoslovlje, Zagreb 1886.

(2) "Ona (Crkva) ga je (vrijeme) ... razdijelila, te u svakom predstavlja nam na razmišljanje osobita neka otajstva naše vjere", str. 333.

(3) "Crkvena godina predstavlja nam nebrojena božja dobročinstva, osobito naše otkupljenje, život Isusov, povijest katoličke Crkve, svece, koji su Isusa nasljedovali itd. Sve to nas potiče na razmišljanje divno razređenoga vremena i da se njime okoristimo na svoje spasenje", str. 334.

(4) Schüch-Polz, Pastirsko bogoslovlje, Zagreb 1917.

(5) "Crkvena godina nije samo predočivanje uspomena na ono što se prije dogodilo, nego je unutrašnje, istinito i bivstveno opetovanje, ne samo slika, nego istina, ona je život Kristov, koji se u Crkvi na slikovit način nastavlja za spasenje ljudi...", str. 241.

(6) "Crkvena je godina po svojem unutrašnjem bivstvu postepeno davanje spasenja ljudima, pravo opetovanje i nastavljanje Kristova djela spasavanja ili Kristov život, koji se nastavlja u

Crkvi slikovito živim načinom za spasenje ljudi i za proslavu Boga", str. 240.

(7) Lovrić, B., Heortologija, Đakovo s.a. (II N.S.)

(8) Tako došašće "sjeća na vrijeme prije Krista", str. 42.

(9) Božić "podiže srca vjernika do nebeskih visina, nuka ih na hvale uzdavaju... i da radosno kliču: Slava Bogu na visini", str. 46.

(10) Kniewald, D. Liturgika, Zagreb 1937.

(11) Kniewald, D., Postanak crkvene godine, u KATOLIČKI LIST 1921. 554-558

(12) "Crkvena je godina živa uspomena i zbiljsko ponavljanje života Kristova u vjernicima. Realnu osnovicu ovog tajnovitog mističnog života podaje crkvenoj godini njezino središte: sveta misa i sakramenti...", str. 558.

(13) Radić, J, Povijesna ili sakramentalna crkvena godina? u SLUŽBA BOŽJA II (1962) 6-8.

(14) Kavčić, F, Dvojni pogled na cerkveno leto in na Božić, u SLUŽBA BOŽJA II (1962) 268-271.

(15) Kniewald, D, Došašće po starom zagrebačkom obredu, u KATOLIČKI LIST, 1940, 593-595.

Isti, Božić po starom zagrebačkom obredu, ibid. 621-623.
Isti, Bogojavljenje po starom zagrebačkom obredu, ibid. 1941, 14-16.
Isti, Svijećnica po starom zagrebačkom obredu, ibid. 49-50.
Isti, Korizma po starom zagrebačkom obredu, ibid. 109-111.
Isti, Veliki tjedan po starom zagrebačkom obredu, ibid, 160-163.
Isti, Uskrs po starom zagrebačkom obredu, ibid. 238-240.
Isti, Duhovi po starom zagrebačkom obredu, ibid. 247-248.
Isti, Tijelovo po starom zagrebačkom obredu, ibid. 263-265.

(16) Rubetić, C, Katolička liturgika ili Obredoslovlje, Zgb. 1879.

(17) str. 71.-72.
(18) str. 73.

(19) Barac, F, Liturgika ili Nauka o bogoštovnim obredima Katoličke Crkve, Zagreb 1908.

(20) Svrha je crkvene godine prema A. "da nam predoči što je Bog za nas učinio da nas spasi, - da nam mišljenje svrne k nebu..., - da u nas potakne ljubav k Spasitelju i zahvalnost...", str. 8.

(21) Crkva želi da spomen uskrsnuća Gospodinova svaki od nas tako proslavi, da i sam duhovno uskrsne. To znači: Crkva želi, da pokorom okajemo svoje grijehe i da po sv. ispovijedi i pričesti postanemo dionici milosti, koje nam je Krist na križu zaslužio. Tako ćemo po milosti duhovno oživjeti ili uskrsnuti. str. 20.

(22) Peček, D, Liturgika ili nauka o bogoštovnim obredima Katoličke Crkve, Zagreb, 1935[6].

(23) "Apostoli i prvi kršćani smatrali su svetom dužnosti da im bude uvijek pred očima i da svoj život udese prema njegovu životu" str. 31.

(24) str. 36. (25) str. 55.

(26) "Pirljivi obredi ovih dana smjeraju na to da u nama bude ljubav prema Spasitelju i da nas odvrate od grijeha", str. 46.

(27) str. 33.

(28) Hefler, F, Liturgijska čitanka za stručne produžne škole, Zagreb 1936.

(29) "Crkvena nam godina predočuje život Spasiteljev od očekivanja njegovog dolaska (Advenat) do konca svijeta (poslj. nedj. po Duh.)", str. 75.

(30) Markov, M, Katolička liturgika, Zagreb 1944.

(31) "Sjeća nas Isusova dolaska i boravka na zemlji... uskrsnuća... dolaska Duha Svetoga... naviješta posljednji sud... i život vječni... Crkva nas sjeća na Isusovu nazočnost blagdanima", str. 53.

(32) "Crkvenu godinu obasjava Sunce, Isus Krist. Isus grije ljudske duše, budi u njima nebeski život i razvija ga do plodova svetosti", str. 53.

(33) "Svrha je svih blagdana... da nas sjećaju Isusa i da nas vode k Isusu. Zato se... svetkuju svetom misom...", str. 54. "Zato je Uskrs ne samo blagdan Isusova uskrsnuća, nego i blagdan našega uskrsnuća od grijeha, ponajprije u sv. krštenju, a zatim u sv. pokori i u sv. pričesti", str. 63.

(34) str. 55. (35) str. 58.

(36) Budrović, D, Od jaslica do uskrsnuća, u DUHOVNI ŽIVOT 1932, str. 32-40)

(37) Isti, Majka Božja u advent. liturgiji, ibid. 1931, 349-363.

(38) Isti, Bogojavljenje, ibid. 1931, 30-39.

(39) Isti, Stopama božanskog pokornika, ibid. 1930, 91-96.

(40) Isti, Uskrs, ibid. 1929, 108-112. Isti, Odraz sredovječnog i modernog života u svetkovanju Uskrsa, ibid. 1932, 87-96.

(41) Isti, Uzašašče, ibid. 1929, 167-172.

(42) Isti, U ognju i istini, ibid. 1930, 149-158. Isti, Tvorac života, ibid. 1932, 162-171

(43) "Istodobno nam liturgija daje bogatih milosti, koje su kadre da u nama proizvedu ona ista čuvstva i sveta raspoloženja, koja su njega (Krista) obuzimala", n. čl. ibid. 1932, str. 33.

(44) "Njegova (Kristova) otajstva neka nam budu živa u duši kao da se uistinu sada odigravaju. Uistinu ona se odigravaju u mističnom Kristu, u Crkvi, u vjernim dušama", ibid. 39.

(45) "Bogojavljenje nije prestalo, ono se kroz vjekove obnavlja... Sretne li duše, kojoj Isus Krist očituje sebe u svojim otajstvima. Jer će ona uzlaziti iz svijetla u svijetlo sve do onog savršenog podneva, koje ne zna zapada... To će biti... kulminacija današnje svečanosti. To će biti nebesko Bogojavljenje..." n. čl., ibid. 1931, 38-39.

"Ova punina Kristova života uzor je našem životu... Već na svetom krštenju postali smo dionicima ove uskrsne milosti... Mi smo dakle uskrsli s Kristom... Treba samo da živimo u duhu krštenja", n. čl., ibid. 1929, 111.

"S Kristom je već započelo i naše uzašašće", n. čl. ibid. 1929, 171.

"... duhovski je blagdan otajstvo koje se i danas ponavlja", n. čl., ibid. 1930, 156.

(46) "Svako liturgijsko vrijeme stavlja nam pred oči uzor, Krista u posebnoj fazi njegovog zemnog života s onim čuvstvima koja su u to vrijeme ispunjala njegovu dušu", n. čl., ibid. 1932, 33.

(47) Usp. nn. čč1., ibid. 1932, 32-40, 87-96 i 162-171.

(48) "...današnja Božja služba na Noćnici započimlje nekom praznino... Treba da se duhom stavimo u vrijeme, kada nijesmo još bili pozvani da pjevamo Kristu...", n. čl. 1931, 33.

(49) Kukalj, D, Život s crkvenom godinom, u ŽIVOT S CRKVOM III (1936/37).

1,4-13 (Uvod. Postanak i značenje crkvene godine. Božićno doba. Prva nedjelja došašća).
2,8-11 (Druga nedjelja došašća); 30-33 (Poezija adventskog vremena)
3,3- 6 (Treća nedjelja došašća)
4,3- 5 (Četvrta nedjelja došašća); 11-12 (Badnjak); 13-10 (Božić)
5,4-10 (Sv. Ivan)
6,4- 6 (Ime Isusovo); 27-36 (Bogojavljenje)
7,6 (Ndj. u osmini Bogojavljenja(; 7-12 (Blagdan sv. Obitelji)
8,4 (Osmi dan iza Bogojavljenja); 5-9 (Druga nedjelja po Bogojavljenju. Treća nedjelja po Bogojavljenju)

(50) 9,4-11 (Uskrsno doba. Pretkorizma. Sedamdesetnica)
10,5- 7 (Šezdesetnica); 30-34 (Svijećnica)
11,4- 6 (Pedesetnica); 34-42 (Korizma. Pepelnica)
12,4-10 (Prva korizmena nedjelja); 13,5-7 (II); 14,4-6 (III);
15,5- 8 (IV); 16,5-10 (Nedjelja Muke); 17,6-10 (Cvjetnica);
33. -43 (Sveto trodnevlje. Vel. Četvrtak); 48-55 (V. Petak).
18,6-21 (Vel. Subota); 25-28 (Uskrs); 47-54 (Uskrsni ponedjeljak - Uskrsna Subota).
19,4- 6 (Bijela Nedjelja), 20,5-8 (druga nedjelja po Uskrsu).
21,5- 8 (III).
22,6- 7 (IV). 23,5-6 (V); 33-37 (Prosni dani. Spasovo).
24,5- 7 (VI);
37 -42 (Navečerje Duhova).
25,6- 8 (Duhovi); 28-37 (Kroz duhovsku sedmicu).

(51) 26,5- 9 (Nedjelje iza Duhova. Prva nedjelja po Duhovima. Presv. Trojstvo), 36-39 (Tijelovo).
27,7-10 (Druga po Duh. Blagdan Presv. Srca Isusova).
28,5- 8 (III). 26,6-8 (IV). 30,5-7 (V). 31,6-8 (VI).

32,6- 8 (VII.)
33,7-10 (VIII). 34,7-9 (IX). 35,6-9 (X). 36,6-10 (XI).
41,7-10 (XVI). 42,5-8 (XVII). 43,5-9 (XVIII). 44,6-9 (XIX).
45,5-7 (XX). 46,5-7 (XXI). 47,5-6 (XXII).
48,6- 9 (XXIII). 50,6-7 (XXV). 51,8-9 (XXVI). 52,7-10 (Posljednja nedjelja po Duhovima).
49,8-17 (Vjerujem u Općinstvo Svetih. Blagdan Krista Kralja);
36 -43 (Blagdan Svih Svetih); 48-49 (Dušni Dan).

(52) "... blagdani nijesu samo puke uspomene, godišnjice, proslave obljetnice znamenitih događaja u djelu našega otkupljenja... crkvena godina nije skup blagdana, koji bi nekim hronološkim redom imali prikazati tok Isusova života na zemlji, nego je stvarno obnavljanje najznamenitijih događaja u djelu našega spašenja.

Upravo radi toga, jer Krist u svojoj Crkvi neprestano živi i djeluje, on se svake godine na otajstven način u njoj rađa, objavljuje, trpi, umire, uskrsava, uzlazi na nebo, šalje Duha Svetoga", ibid. 1,6.

"Crkva ne slavi obljetnice, kako je to običaj u svijetu, da se iskaže čast velikim i zaslužnim ljudima. Ona hoće više od toga. Bogojavljenje ne smije biti samo puka uspomena na davno minuli događaj. Ona hoće da se to Bogojavljenje zbude danas, da se Krist današnjim ljudima objavi...", ibid. 1,7-8.

(53) "Nije Adventat uspomena na ona duga stoljeća, koja su ljudi proveli očekujući Spasitelja. To je vrlo površno shvaćanje Adventa", ibid. 1,9.

(54) Giaconi, A. Veselje kršćanina u crkvenoj godini, u ŽIVOT S CRKVOM VI (1940) 12-15; 25-29; 81-86; 105-107; 168-169; 177-179.

(55) "Došašće nam ... predočuje razdoblje prije dolaska Mesije, kada je rod ljudski bio upregnut pod jaram ... đavla... Crkva u svojim molitvama i svojoj liturgiji podaje nesretnom čovječanstvu riječi spasonosne utjehe", n. čl. 14.

(56) "Crkva hoće da mi, i kad svrše uskrsni blagdani, zadržimo njihov duh i u našim srcima i u našem životu...", n. čl. 107. Kao učinak slavljenja Uzašašća A. navodi: "Ako hoćemo da nam Krist bude vremenito i vječno veselje i da jednom s njime skupa uzađemo na nebo, slijedimo savjete sv. Crkve... Uzdignimo s Isusom naše misli k nebu i razmišljamo da ni oholice, ni lakomci, ni preljubnici ... neće ući u kraljevstvo nebesko... n. čl. 169.

(57) Došašće, u SLUŽBA BOŽJA I (1960-1961.) 1,6-8.

(58) Korizma, ibid. 2,1-4.

(59) Uskrs, ibid. 3,2-4.

(60) Nedjelje poslije Duhova, ibid. 4,1-3;
Jesen crkvene godine, ibid. 6,1-3.

(61) "Bogoslužje Uskrsnog bdjenja... simbol je našeg prijelaza od grijeha na milost, od milosti na slavu... I za nas Pasha označuje naš prijelaz k Bogu", ibid. 3,2-3.

(62) "Otajstvo nedjelje... obnavlja u korijenu našu egzistenciju u Kristu...", ibid. 4,2.

(63) Autor već u podnaslovima članka: "Plima liturgijskih sadržaja", "Velike korizmene teme", i "Korizmene velike duhovne vježbe" pokazuje da ga interesira bogatstvo tema i ideja u korizmi, koja po tome "ima prvotnu svrhu da uzdrži u nama pravi duh ustrajnosti u pokori", "klasično nam crta... bezdan trostruke požude u čovjeku" i "otkriva djelovanje anđela odmetnika u ljudskom životu", ibid. 2,2-3.

(64) "Liturgija nas vodi da se duhom vratimo na obalu Eufrata, da ram u izagnanju još većma poraste želja za nebeskom domovinom. U duhu podnosimo boli sužanjstva...", ibid. 6,1.

(65) Veliki teden, ibid. 2,5-7.
Velikonočni praznik, ibid. 3,5-9.
Prošnji dnevi, ibid. 3,13-16.
Binkošti, ibid. 3,17-18.

(66) Vugdelija, I, Susret s Bogom, u SLUŽBA BOŽJA II (1962.) 9-13; 58-61; 107-110; 166-170; 218-222; 272-273.

(67) Kukalj, D, Dani Gospodnji. Liturgijska pouka o crkvenoj godini (= JERONIMSKA KNJIŽNICA. Knjiga 580.), Zagreb 1940.

(68) Kniewald, D, Bogoslužje u došašću u KATOLIČKI LIST 1920, 365-368. Isti, Božićno bogoslužje, ibid. 392-394.
Isti, Bogoslužje o Bogojavljenju, ibid. 1921, 6-7.

(69) Tinodi, J, Bogojavljenje, ibid. 1942, 125-126.

(70) Dr. P. I., Dolazak Spasitelja, u DUHOVNI ŽIVOT 1929, 40-44

(71) Zumbulov, J, Iščekivanje Spasitelja, ibid. 1930, 370-375.

(72) R. V., Dijete nam se rodi, ibid. 1933, 352-359.

(73) Kirigin, M, Priprava za korizmenu liturgiju, u ŽIVOT S CRKVOM VII (1940-41) 105-111. Osob.V.sedm.VIII (1941-42) 40-46.

(74) Šeper, F., Duh svete korizme,u DUHOVNI ŽIVOT 1929, 101-103.

(75) Dom. A. deB., Uskrsna poojeda, ibid. 1939, 89-93.

(76) Kornfeind, E, Iz liturgije Velike subote i Uskrsa, u KATOLIČKI LIST 1934, 156-157.

(77) Bajić, L., Liturgijski smisao korizme, ibid. 1945, 49-51.

(78) Lasman, F. Quaresima-Korizma, ibid. 1943, 85-86; Isti, Veliki tjedan, ibid. 169-170; Isti, Uskrs, ibid. 181-182; Isti, Duhovi, ibid. 246-247; Isti, Molitveni ili prosni dani, ibid. 1944, 205-206.

(79) Bošković, H, Tajna križa, u DUHOVNI ŽIVOT 1940, 89-96.

(80) Zumbulov, J, Slavlje Križa, ibid. 1930, 96-102

(81) Delalle, I, Sveto proljeće, ibid. 1938, 87-93.

= = =

II. POGLAVLJE

PRISUTNOST KRISTOVIH OTAJSTAVA U LITURGIJSKIM SLAVLJENJIMA CRKVE

"Bogu odana Majka Crkva smatra svojom zadaćom da u određene dane kroz godinu spasonosno djelo svoga božanskog Zaručnika slavi svetim spominjanjem (sacra recordatione celebrare)...

Slaveći tako otajstva otkupljenja, otvara vjernicima bogatstvo kreposti i zasluga svojega Gospodina, da se tako ta otajstva na neki način u svako doba ponazočuju, kako bi vjernici mogli doći s njima u dodir i napuniti se milošću spasenja." (1)

Ovim nas riječima Crkva uvodi u smisao svojih slavljenja. Tri su pojma za razumijevanje ovog sažetog teksta ključna, i o svakom od njih valja voditi računa. To su: "otajstvo" (mysterium), "slaviti" (celebrare) i "sveto spominjanje" (sacra recordatio).

1. Otajstvo

Riječ "mysterium" općenito govoreći znači više čin nego stvar. To pokazuje i način uporabe te riječi u liturgiji, npr. kod Euharistije. Dok se, naime, govori "sacramentum" conficere, ferre, deponere, servare, dividere, rumpere, distribuere, recipere, manducare... itd., dotle se većinom upotrebljava "mysterium" (mysteria) celebrare, agere, peragere, operari, complere, absolvere, perficere, iterare, frequentare..., dakle, nešto djelatna, nešto što se vrši, izvršuje, čini.

Začetnik tzv. "teologije misterija" (Mysterien-Theologie) O. Casel, učenjak što je stekao velike zasluge upravo po tome što je ponovno probudio interes teologije za otajstva, ovako opisuje sadržaj toga pojma:

"1. Otajstvo je prije svega Bog u sebi, Bog neizmjerno dalek, svet i nepristupačan, kojem se nijedan čovjek ne može približiti a da ne umre; u usporedbi s njim sve je nečisto, kako kaže Prorok: 'Ja sam čovjek nečistih usana, u narodu nečistih usana prebivam, a oči mi vidješe Kralja, Jahvu nad vojskama' (2). I to najsvetije Biće objavljuje svoje otajstvo, spušta se k svome stvorenju i njemu se očituje, no još uvijek "u otajstvu", tj. u objavi punoj milosti, i to od njega odabranim poniznim dušama, čista srca, a ne ludima ni preuzetnima. Tako i Objava ostaje otajstvo, jer nije očitovana vanjskom svijetu, nego se od njega krije, da bi se otkrila samo vjerniku odabranom.

Bit Božja, dakle, neizmjerno nadvisuje stvoreni svijet, a ipak On stanuje pun dobrote u stvorenju, u čovječanstvu; on je transcendentan i imanentan u isto vrijeme; nadvisuje sva stvorenja svojom božanskom naravi i podržava silom svoje univerzalne prisutnosti i djelovanja.

Već je stari svijet imao neku daleku ideju o ovom otajstvu. Gledao je svu zemaljsku stvarnost samo kao odsjev i djelo jedne nadzemaljske sile. Iz osjećaja tog otajstva nikli su prastari sumeranski i

babilonski hramovi, zvani zikkurat, egipatske piramide i sfinge sa svojim krugovima vječnosti. O ovom otajstvu govori u Grčkoj duboki smisao platonske mudrosti, k njemu žele dovesti misterijski kultovi grčkog i helenističkog doba. Posvuda duboka čežnja da se nebo dovede na zemlju, da se ljudsko približi božanskome te da se te dvije sfere (združe) zajedno.

Kod Židova je sam Bog potvrdio tu čežnju preko svoje Objave. Istina je da je Zakon veoma strogo označavao granice između Boga i čovjeka. Kao da se radilo o ogradi oko svetog brda, na kojemu Bog ima svoj prijesto. Ipak su proroci govorili u novim i sve jasnijim (određenijim) prispodobama o Kraljevstvu Božjem što brzo dolazi, sada Bog bude razapeo svoj šator usred svoga naroda i sada njegov duh bude prožeo sve stvoreno. Sva duboka čežnja i svako obećanje ispunilo se, dapače i više nego ispunilo, dolaskom Sina Božjega u ljudskom obliku. Tu je riječ "otajstvo" dobila jedno novo, produbljeno značenje.

2. Za Pavla je otajstvo iznad svega (per excellentiam) čudesna objava Boga u Kristu. Bog koji je po naravi sakriven u vječnoj sutnji, i koji boravi u nepristupačnoj svjetlosti, kojega nitko od ljudi nije vidio i ne može vidjeti (3), objavio se u ljudskom obličju; u Riječi, Sinu Božjemu, postao je čovjekom, te je umrijevši na križu pokazao, na način čovjeku neshvatljiv, svu ljubav Očevu. Bog pokaza svoju ljubav prema nama time što je Krist, dok smo još bili grješnici, umro za nas (4).

Ivan Evanđelista kaže to isto drugim riječima: "Boga nitko nikada nije vidio: Jedinorođenac - Bog, koji je u krilu Očevu, on ga je objavio" (5). Mi dakle, u Sinu Božjemu, koji je postao čovjekom i bio razapet, gledamo Božje otajstvo, ono otajstvo što je bilo sakriveno od vijeka i što je sada, po Kristu, očitovano i otkriveno Crkvi.

Krist je to otajstvo osobno, jer očituje u tijelu božanstvo, po sebi nevidljivo. Čini njegovog zemaljskog života, ponižene egzistencije, a iznad svega njegova žrtvena smrt na križu, su otajstva, jer se u njima očituje Bog na način što nadilazi sva ljudska mjerila. No, iznad svega otajstva su njegovo uskrsnuće i njegova proslava, jer u čovjeku Isusu biva objavljeno veličanstvo Božje, i to na način sakriven svijetu a otkriven samo onome tko vjeruje. To "otajstvo Kristovo" naviještaju apostoli prvoj Crkvi i Crkva ga prenosi svim pokoljenjima. No, kao što Božji plan spasenja ne sadrži samo istina (nauka) nego prije svega spasiteljske čine Kristove, tako i Crkva privodi čovječanstvo spasenju, ne samo po riječi nego i po svetim činima. Krist živi u Crkvi po vjeri i po otajstvima.

3. Tako smo došli do trećeg smisla riječi otajstvo, što je najuže povezan s prva dva, koji su opet sa svoje strane nešto posve jedno. Otkada Krista nema više vidljivog među nama, njegova vidljiva strana - kako kaže Leon Veliki - prešla je u otajstva (6). Mi u otajstvima bogoslužja nalazimo njegovu osobu, njegovo spasiteljsko djelo, njegovu milosnu djelotvornost; kako kaže sv. Ambrozije: "Nalazim te u tvojim otajstvima" (7), (8).

Vidi se da Casel smatra otajstvom Božji plan spasenja, ali ne ukoliko je od vijeka skriven u Bogu, nego ukoliko je u vremenu objavljen i ostvaren. Ta objava i ostvarivanje ima različite stupnjeve: stvaranje, otkupljenje po Kristu i prenošenje toga otkupljenja po Crkvi i u Crkvu.

Bit rasprave oko pojma "mysterion" između dva rata svodila se na ovo: kršćanska liturgija i njeno tumačenje kod Otaca sadrže identičnu terminologiju sa starim grčkim i helenističkim misterijskim kultovima. "Mysterion" - "mysterium", "mysticus", "sacramentum" itd. pojmovi su kojima najstarija kršćanska liturgija i Oci neprestano barataju. (9) Casel je tu terminologiju doveo u vezu s terminologijom misterijskih kultova. No, on se jasno ogradio od toga da bi kršćansko bogoslužje poteklo od tih poganskih kultova. Kršćansko je bogoslužje originalno i u biti potječe od Isusa Krista. (10) No, da bi to od Krista predano bogoslužje protumačila, Crkva se, po Caselu, poslužila terminologijom poganskih misterijskih kultova, koja je ljudima toga vremena bila pristupačna.

Što je to misterij kod Grka? "Misterij je sveti čin kulta, u kojemu spasiteljsko djelo nekog boga biva posadašnjeno u obliku obreda; time što zajednica kulta izvršuje taj obred, biva učesnikom u spasiteljskom djelu i na taj način postiže spasenje. (11) Premda se u pojedinostima razilaze, u svim misterijima se, pojavljuje neki "Kyrios", bog što se snizio do zemaljskog stanja trpljenja i borbe, objavio se ovdje na zemlji (epifania), poduzeo borbu, trpio i umro. No, onda je slijedio povratak u život, i to takav u kojem imaju udjela i njegovi drugovi i čitava priroda. Povratak u novi, trajni život. To se dogodilo, po vjeri zajednice "u ono vrijeme" tj. na početku, a danas to živi u mitu. No, i današnjem svijetu i današnjoj zajednici poželjan je i potreban je taj novi, vječni život. Zato se stalno u kultu ponavlja ona početna epifania, ono spasiteljsko i spasonosno djelo toga boga. Misterijski kult je sredstvo, po kome to početno djelo može ponovno postati stvarnošću i također izvorom spasenja. Dionici u kultu ponavljaju u obliku obreda i simbola ono početno djelo. U svetim simbolima, obredima i riječima svećenika i vjernika biva ponovo oživljena njegova stvarnost. Zajednica, okupljena na svečanom slavljenju, sjedinjuje se po tom svetom činu najintimnije s "Kyriosom", jer najintimnije se jedinstvo postiže zajedničkim djelovanjem i zajedničkim trpljenjem. Po tome zajednica zadobiva učešće u novom životu toga boga, ulazi u sferu božanskoga i biva na neki način i sama pobožanstvenjena. U misteriju, dakle, bogoštovni čin, kao čin sjedinjenja s božjim činom, predstavlja sredstvo. Cilj je sjedinjenje s božanskim, učešće u božanskom životu. (12)

Ovo zaista nije teško dovesti u vezu s Kristovim djelom spasenja, jer se sličnost izraza upravo nameće. Krist je svojim utjelovljenjem, smrću i uskrsnućem sebi stekao Crkvu, koju je učinio dionicom svoga božanskog života, svojim Mističnim Tijelom, kojemu on posreduje taj božanski život. Crkva po otajstvima postiže sjedinjenje s Kristom u njegovu otkupiteljskom djelu, postaje dionicom njegovog božanskog života, koji joj daje garanciju besmrtnosti i na neki način pobožanstvenjuje. (13) Zato nije čudo, da su misterički

izrazi ušli u liturgiju Crkve. Oni međutim nipošto ne znače istovjetnost kršćanskih misterija s poganskima. Crkva je poganske misterije uvijek odbacivala. No, poslužila se terminologijom tih misterija da bi protumačila unutarnji smisao svojih liturgijskih obreda: obnovu prisutnosti Božjega djela spasenja u Kristu i našeg djelatnog učešća u njemu. (14)

Casel ide još dalje. On u terminologiji i shvaćanju misterijskih kultova gleda ne samo faktičnu datost, koja je baš u doba dolaska kršćanstva na helenističko tlo bila u punom cvatu, i de facto pružila originalnom sadržaju kršćanstva izvanjsku izražajnu formu, nego tu bogoštovnu formu uspoređuje s ljudskom riječi što ju je Bog upotrijebio u svojoj objavi, kako bi ona bila ljudima pristupačna i razumljiva. Isto tako, kaže Casel, kršćanska liturgija na helenističkom tlu uzela je izražajne forme na tom tlu uobičajene, da bi njima Božje djelo spasenja u Kristu pružila na tadašnji ljudima razumljiv način. (15) Dapače, kao što su ustanove Starog Saveza pripravljale "puninu vremena", te su kao takove svojim najizvrsnijim i najduhovnijim elementima ušle u Novi Savez, tako je Bog također preko postepenog razvoja naravnih religija doveo do toga da se kod indoevropskih naroda upravo u to doba potpuno razvije taj "eidos" kulta, prikladan za izraz Kristovog djela spasenja i njegovog slavljenja u liturgiji.

Zato je Crkva u toj vrsti kulta našla prikladniji izraz svoje liturgije nego što su joj pružale ustanove Starog Saveza. To ipak ne znači pribjegavanje prve Crkve poganskim religijama, nego na lijep način označava njezinu općenitost (katoličanstvo) u Kristu su ispunjena sva stremljenja čovječanstva prema spasenju, bilo da su ona svoju formu dobivala preko institucija St. Saveza, bilo da su se slobodno razvijala izvan dohvata tih institucija. (16) "Zlato i srebro Egipta bilo je preliveno, da posluži kao ukras svetom posudu Crkve". (17) Uostalom, već je sam Pavao Apostol, označujući Božji plan spasenja, objavljen i ostvaren u Kristu, rječju "misterij", udario temelj takvome shvaćanju. (18)

U ovakvom postavljanju stvari Casel nije ostao usamljen. Evo što o tome piše benediktinka Th. Schneider u uvodu Caselove knjige "Mysterium der Ekklesia": "Danas se mnogi egzegete slažu s Caselom u tome da je sv. Pavao ovu riječ (mysterion, o.a.) uzeo iz helenističkog poganskog svijeta, da bi tom svijetu navijestio stvarnost Krista njegovim jezikom. Apostol je to mogao učiniti, jer, kako kaže Hugo Rahner, "u povijesnom razvoju čovječanstva prisutno je usmjerenje što ga je Bog htio, naročito među narodima kasne antike, i sam je taj razvoj odgoj za Krista" (Das christliche Mysterium und die heidnischen Mysterium in Zranus-jahrbuch 11, Zürich 1944, 361.)

Ovdje se susrećemo s religijama što počivaju na kozmičkoj objavi. Bog je htio da ni ljudima tih religija ne nedostaje posvema svjedočanstvo njegova Pomazanika. On ga je "skicirao" - kako kaže sv. Anastazije Sinaita - već u početnim događajima stvaranja; sve je u stvari bilo oblikovano i (modellato) na sliku Bogo-Čovjeka; on je prototip svih stvari, prvorođenac u stvaranju i u otkupljenju, slika nevidljivoga Boga, i kao Bogo-Čovjek pobjednik na križu;

on se je zato protegnuo na sav svemir, on obuhvaća njegovu puninu i dužinu i visinu i dubinu i već je od početka primio tijelo u svojim ostvorenjima i u njima je već razapet."

Isti stvoriteljski Logos, baš ukoliko sve poziva u postojanje, predstavlja u (živim slikama) plan stvaranja ono što kasnije mora nastati u stvarnosti "u punini vremena". "Praeclusit suae incarnationi - on je već unaprijed pokazao svoje utjelovljenje", kaže Carnelius a Lapide.

Autentičnoj objavi duguju dakle, ljudi starog svijeta - za koje su zemaljske stvarnosti bile još više nego li za nas imitacije nebeskog, božanskog prototipa - ako su zaista unaprijed osjetili mnogo one stvarnosti, što će se ostvariti tek u Kristu. "I kod drugih naroda izvanizraelskoga, - tako sv. Augustin u De civitate Dei, bilo je ljudi kojima je bilo otkriveno otajstvo Kristovo". Oni su poznavali život što se rađa iz smrti, pogibiju i uskrsnuće Boga što se pojavio na zemlji, dapače, upravo njegove zaruke s čovječanstvom. Pronalazili su to otajstvo u suncu što zalazi i opet izlazi, u zrnu što umire a onda se ponovno rađa na bogatiji život; u kiši što pada s neba, od božanstva, da se sjedini sa zemljom i da je oplodi; u mjesecu što dobiva svjetlost od sunca. Ipak su zaslijepljeni od kneza ovoga svijeta - zaboravili originalni uzor svih ovih slika; te su mjesto nebeskog uzora štovali njegovu imitaciju kao svoga boga, stvarali su mitove, i stvorili kult tih istih mitova. Usprskos tome, pod prljavštinom idolopoklonstva prenosilo se iz pokoljenja u pokoljenje nešto originalno sveto, onaj prvi navještaj, što ga je čovjek primio neposredno od Boga. Stari, predpovjesni ljudi - tako se izrazio jednom Odo Casel Platonovom rječju - prebivali su kraj početaka, stanovali su, da se tako kaže, u istom šatoru s božanstvom, imali su udjela u njegovoj mudrosti.

Josef Pieper tumačio je divnu Platonovu izreku upravo u Caselovom smislu, no još prikladnije. "Stari su", tumači on, "primili navještaj iz božanskog izvora", i sve što je k njima stiglo kao "dar bogova" oni su predavali, "neprestano primali i predavali da bi onda ponovno primili..." Čini mi se da je nepobitna činjenica da je i u mitovima predkršćanskih i nekršćanskih naroda, u onim pričama gdje nastupaju ljudi i bogovi, bila i još uvijek jest jedna "sveta predaja"... U svestranom kompleksu, teško svedivom na jedno, onoga što obično zovemo "mitska predaja" postoje, uz mnogobrojne tuđe elemente, također tradita u najstrožem smislu... U predkršćanskoj i nekršćanskoj mitskoj predaji može se naći nešto istinitoga, ako se to protumači kao odjek Božjeg govorenja na početku vremena, odjek jedne objave u strogom smislu". (Bemerkungen über den Begriff der Tradition, in Hochland 49 (1957) 405.408. 409). Priznanje ove stvarnosti prisililo je sv. Augustina na one divne riječi: "Religija što se sada zove kršćanskom postojala je već kod starih; ona nije manjkala ljudskome rodu od početka pa sve do utjelovljenja Kristova, od kada se ta religija, što je već od početka postojala, počela nazivati kršćanskom (Refract. I,13).

Tako je mit, kako drži Joseph Bernhart, usmjeren k cilju da pripravlja na dolazak svjetla, lumen ad revelationem gentium. On je kao predosjećaj u noći, san prije dana, još taman i neodređen;

predspoznaja povjesne činjenice koja će značiti ispunjenje... Zato je i mit dostojan da muca o objavi i mit je ona vox humana u kojoj se Verbum divinum može nazrijeti u svojoj poniženosti. Nebeski mit, a to je vječni Logos, saginje se prema zemaljskom mitu, što mu dolazi u susret (Bibel und Mythus, München 1954,49.63. usp. i 21).

Objava ostvarena u Kristu jest uzdignuće mita, ali ne samo uzdignuće, nego "i njegovo razrješenje, njegovo ispunjenje i njegovo nadopunjenje... kao izobličeno sjećanje grijeha, početne objave, i kao poblijedjeli izraz naravne objave", mit nije u objavi utjelovljenog Boga "ukinut nego ostvaren i razriješen... u Kristu, koji je cilj i ispunjenje mita" (H. Fries, Mythos und Offenbarung, in: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 39,42).

U Starom Savezu Bog silazi u susret tipičnim načinima gledanje onih ljudi kojima se objavljuje; on se služi načinom izražavanja što je njima uobičajen, da bi im učinio pristupačnima i razumljivima one neshvatljive i neizrecive božanske stvarnosti. Već u spisima St. Saveza nalazimo glasove primitivnih naroda, što slave svoju liturgiju u pjesmama. I kod Izraela, kako sve više priznaje današnja starozavjetna egzegeza, u objavu se infiltrira nešto od kultova susjednih poganski naroda. "Očišćen od idolopoklonstva i ponovno ispunjen Svetim", mit je od nezgrapne demonske imitacije proroštva postao prava riječ Božja,što u sebi nosi Krista i navještava ga.

Ovdje je na mjestu ono što kaže Romano Guardini za mitove o spasiteljima; oni su samo "izrazi žarke želje za pravim Spasiteljem. Odatle i njihova sličnost s njime... Sve dok je onaj, što vjeruje u njih, u Došašću, predskazuje upravo u njima istinsko oslobođenje. Kada zatim u autentičnom Bogojavljenju dolazi Krist, ono što je bilo samo natuknuto postaje jasno. Tada je čovjeku rečeno: Evo za čim si težio tu je,iznad svakog mogućeg očekivanja, i to u toj mjeri da tvoja žarka čežnja može konačno jasno raspoznavati onoga za kim je u stvari čeznula. Ona je izgarala, a nije znala za kim". (Der Heilbringer in Mythos,Offenbarung und Politik,Stuttgart 1945, 25).

Nostalgična potraga čitavog čovječanstva za početnim zajedništvom s Bogom, za zarukama sa Stvoriteljem u zemaljskom raju, za učešćem u njegovu vječnom životu, zbijana je sva u jednoj jedincatoj riječi "misterij", onako kako su je shvaćale helenističke religije. No ta je nostalgija bila iskrivljena. Đavao se pobrinuo za jedno krivo i preuranjeno zadovoljenje one žarke čežnje, što ju je Bog stavio u srce čovjeku u momentu kad ga je stvorio na svoju sliku.

Eto, aspiracija ljudi na "svete zaruke" ima svoje porijeklo upravo u srcu Božjem; njihov krik k Bogu, što postaje najjačim u njihovim otajstvima (misterijima) samo je slabašna jeka prvog božanskog poziva: "Gdje si, moj Ti? Ne nalazim te više." Ova naime riječ "misterij" krije u sebi ne samo žarku želju čovjeka što očekuje zaruke s Bogom, nego još dublju želju Božju, što očekuje zaručničko sjedinjenje s čovjekom, i to očekivanje nije od početka vremena, nego od vječnosti bez početka. Svaka čovjekova aspiracija prema Bogu u stvarnosti je Božja aspiracija za čovjeka, i obadvije ove stvari, naime, aspiracija prema Bogu u čovjeku i aspiracija Božja za čovjeka, susreću se u riječi "misterij".

Sveto pismo svjedoči da je tako. Prije svega u sv. Pavlu, apostolu helenističkog svijeta, riječ "misterij" biva "potvrđena, odobrena,

sankcionirana od Boga, no doista čisto, uzvišeno, božanski, što daleko nadilazi ljudsku misao, i upravo je zato ispunja prevelikim bogatstvom" (Casel). Ova je tu riječ izgovorena od Boga, a svaka riječ što izlazi iz njegovih usta jest sveta i posvećena, te nosi u sebi Sina, jer biva izgovorena u Sinu.

"Ono što vi tražite, - dovikuje sv. Pavao Grcima, - to nalazite u stvari u Kristu." Ne u kultu vaših demonskih sila, "nego Krist raspet na pogled svijetu i uzdignut od Boga za kralja slave, to je pravi misterij", "otajstvo Božje." Tko s njim umire, postiže vječni život.

Tako je narode kasne antike novost Kristovog otajstva bila ujedno ono što su očekivali i željeli, još više, što im je uvijek bilo blizu u mnogim slikama i simbolima; samo zato što nisu poznavali njegovog pravog oblika - jer se Bog još nije objavio u Kristu - oni su ostali zatvoreni u kozmičku sferu. Ali ovi ljudi, i "oni kršćani što su potekli iz religije grčkih misterija... nisu mogli vjerovati da bi svijet u kojem su živjeli bio sasvim bezbožan i mračan, i da bi se pravi i živi Bog od njih sasvim udaljio. Bili su, nasuprot, uvjereni, da su misteriji što su se temeljili na mitovima i što su ih oni slavili, bili svjetlo pravoga svjetla, i da je u njima bio utjecaj Logosa, - pa dakle Krista -; da su mitcvi i misteriji - isto kao i grčka filozofija i Stari Zavjet, teste David cum Sibylla - imali neku vezu s Kristom, i bili neka praeparatio evanglica, imali, dakle, znakove Došašća" (H.Fries,o.c. 35).

Zato su sada ovi ljudi mogli nositi sa sobom u kuću božanskog zaručnika sve ono što je bilo autentično i istinito, uklapajući to u jezično blago objave i u liturgiju Crkve. To je, naime, sada s njima izbavljeno udaljenosti od Boga, te je moglo služiti Kristovu otajstvu. "Svaka dragocjena stvar postiže sada svoju definitivnu vrijednost; vraća se ono što je bilo najstarije, ali pomlađeno, uljepšano"; pravi biseri očišćeni od svake demonske gnjusobe, bivaju ukovani u dijadem Crkve.

Tako je, dakle, jedna riječ poganskoga kulta uzeta u ljudski govor Boga, u govor kojim se on izražava preko apostola Pavla. (19)

Vrijednost svega ovoga argumentiranja ovisi o tome, da li je sv. Pavao doista riječ "mysterium" upotrebljavao u ovom smislu. Zato se baš o tome i vodila žestoka rasprava.

S povijesnog gledišta protiv ove teze najviše je pisao K. Prumm. (20) Svoje stanovište ukratko je iznio u Rječniku biblijske teologije, izdano od J. B. Bauer pod naslovom "Mysterium", (21) pa ga odande i uzima. To je, naime, vremenski posljednji spis, pa se može uzeti kao konačno stanovište. Autor postavlja pitanje ovako: Da li je Pavao time što je jednostavno upotrijebio riječ "mysterion", svoje grčke katekumene naveo na misao o sličnosti kršćanske religiozne nauke sa shvaćanjem misterijskih kultova? Njegov odgovor je niječan, jer nalazi u Pavlovom shvaćanju misterija: onom

pojmu što ga imaju misterijski kultovi toliku razliku, da ni oni kršćani, koji su bili poganskog porijekla, pa su dakle poznavali misterijske kultove, neće doći u napast da ta dva shvaćanja konfundiraju. Te se razlike svode na ovo:

a) Glavnih pet mjesta kod sv. Pavla, gdje je riječ o "mysterion" (1 Kor 2,6 - 3,2; Rim 16, 25-27; Ef 1,10 ss; Kol 1,26 ss; 1 Tim 3,16) pokazuju, da Pavlov pojam misterija ne sadrži prvenstveno njegovo kultno značenje, kao što je to kod poganskih misterija, koji su u biti obredi. Pavlov "mysterion" znači božji naum spasenja, čije je središte osoba Gospodina Isusa Krista. On je odvijeka skriven u Bogu. Proroci su ga naviještali, ali sada je on objavljen u djelima i riječi Kristovoj, te biva apostolskom službom Pavlovom i ostalih Apostola obznanjivan. Ova tri stadija otajstva spasenja razlikuju se u svim Pavlovim tekstovima: njegova sakrivenost odvijeka u Bogu, objava u djelu Isusa Krista, obznanjivanje u djelu Apostola i Crkve.

Samo u 1 Kor 4,1: "Prema tome, neka nas smatraju ljudi za sluge Kristove i upravitelje Božjih tajna" (bolje: "Božjih otajstava" op. a.), gdje "mysterion" dolazi u množini, dopušta autor da bi Pavao mogao podrazumijevati i kršćanske obrede otajstava. Pavao, naime, ovom množinom želi istaknuti, kako se Božji naum spasenja u svoja tri stadija sastoji od više elemenata. Tu ulazi Pavlova apostolska služba, što se sastoji u obznanjivanju i prenošenju otajstva spasenja, a to prenošenje sigurno ne biva samo naučavanjem, nego u svojoj biti slavljenjem otajstava, prema kojemu je naučavanje - propovijedanje upravljeno (23).

b) Univerzalnost otajstva kod Pavla koja se ogleda u tome što Božji plan spasenja uključuje sve ljude, a Pavao ga vidi u pozivu pogana u Crkvu (Ef 3,6), u kršćanstvu je nešto što se po sebi razumije, dakle, jedna objektivna datost, dok su misterijski kultovi pogana sasvim suprotno od toga bazirani na svijesti pojedinaca, a i faktički su bili tajni (24).

c) Kršćanstvo se temelji na povijesnim činjenicama koje garantiraju njegovu unutarnju povezanost s božanskom stvarnošću, što poganske religije za sebe ne mogu tvrditi (25).

Što se tiče Prummove razlike pod a) moglo bi se primijetiti slijedeće (26). Autor sam kaže, da se misterij kod Pavla svodi na Božji plan spasenja, ostvaren i objavljen u djelu Isusa Krista, te prenošen po apostolima i Crkvi. A ne može se reći da čitavo Kristovo djelo nema također i kultni smisao. Upravo Pavao nasuprot kultu SZ stavlja djelo Kristovo kao savršeni kult. "Nemoćna je, naime, krv bikova i jaraca da uzme grijehe. Zato ulazeći u svijet Krist veli:

"Ni žrtve ni prinosa nisi htio, ali si mi pripremio tijelo. Ni paljenice ni okajnice nisu ti bile ugodne. Tada rekoh: Evo, dolazim - a meni je, naime, u svitku, to jest knjizi, pisano - da činim, Bože, volju tvoju"..."Tako ukida prvo da uspostavi drugo. Snagom te volje posvećeni smo prinosom tijela Isusa Krista jedanput zauvijek" (Rim 10,4-7.9-10). To lijepo tumači Schillebeeckx. Tumačeći, naime, iz Pavla i Ivana utjelovljenje, on kaže, da je Krist

zaista postao tijelo (sarx), ne samo u antropološkom smislu nego da je postao čovjek u konkretno-egzistencijalnom stanju djece Adamove (27). To znači, da je "izašao od Oca", da bi mogao predstavljati sve čovječanstvo pred Bogom i da bi mogao svjedočiti u čovječanstvu, koje je daleko od Boga, ovisnost toga čovječanstva o Bogu, i to pod najtežu cijenu (28). No Krist je i kao čovjek Sin Božji, te je njegovo utjelovljenje objava odnosa Sina prema Ocu. Sin je jednak Ocu, no Sin se u svemu odnosi prema Ocu kao svom početku, od kojega trajno prima božansku narav. Ljudska obstojnost Kristova, čovještvo Sina Božjega, jest, dakle, objava tih odnosa božanskoga života Oca i Sina. Utjelovljenje Kristovo jest prevođenje tih odnosa u ljudske forme, razumljive čovjeku. Zato ljubav i intimnost Kristova prema Bogu znači ostvarenje intratrinitarnih odnosa na planu stvorenja. Ljubav i poslušnost Kristova izraz je ovisnosti Sina o Ocu u božanskoj jednakosti. Kao objava te unutarnje božanske stvarnosti, ljudski se život Kristov izrazuje bitno u bogoštovlju, u kultu Boga. Kao čovjek Krist je najviši izraz kulta Ocu. On mora taj kult živjeti kao čovjek, u čovještvu i kroz čovještvo, u našem svijetu ljudi i stvari i pred tim svijetom. Sav ljudski život Kristov stoji u poslušnoj ljubavi prema Ocu, proživljavanoj unutar naših konkretnih i ljudskih prilika. U svom konkretnom sadržaju njegov je zemaljski život bogoštovni izraz njegovog prihvaćanja svete volje Očeve, pod svaku cijenu, pa i pod cijenu smrti. Među svim tim životnim činima toga čovjeka, smrt je vrhovni izraz njegovog religioznog predanja Ocu. U ovoj formi ljudskoga života, Krist kao čovjek konkretno ostvaruje svoje božansko sinovstvo." (29) I sve to Krist čini kao Mesija u naše ime i namjesto nas. "Taj mesijanski kult je 'liturgijski', jer je u Kristu, našoj glavi i našem predstavniku, (žrtva križa, u kojoj se unutarnji kult Isusov izrazuje i postaje stvarno žrtvenim kultom) jedan komunitarni čin (čin naroda, zajednice), koji doduše nije još izvršen od same zajednice, nego od predstavnika čitave ljudske obitelji, dakle u njezino ime i u njezinu korist. Žrtva križa je veliko otajstvo liturgijskog kulta, preko koga Krist uspješno moli od Oca milost otkupljenja za sve ljude" (30). Otajstvo Božje je, dakle - i to upravo prema Pavlu - na vrhuncu svoga ostvarenja kultno usmjereno. A i sam Prümm priznaje da je ono djelomično takvo u fazi svoga ostvarivanja po Apostolima i Crkvi. Zato je teško reći, da "mysterium" kod Pavla nema kultnog značenja, ili da ono nije prvotno. Sam Krist, znak, simbol Božjega djela spasenja, ili ostvarenje i objava toga djela u znaku ljudske naravi i ljudskog života Sina Božjega, znači upravo vrhunac bogoštovlja.

Što se pak tiče objektivne povijesne fundiranosti kršćanskog misterija na činjenicama povijesti spasenja, Prümm ima pravo. Mitski "događaji" spasenja ne mogu se usporediti s tim činjenicama. No to ne ruši same ideje misterija, nego govori samo o njihovoj nemoći da stvarno donesu željenu "soteria". A to nije čudno, kad znamo, da ni kult Starog Zavjeta, zasnovan na činjenicama povijesti spasenja, nije stvarno pružao onoga što još nije bilo ostvareno. Još manje su to mogli pružiti poganski misteriji. Ali oni su za spasenjem čeznuli. Oni su postavljali vezu između spasenja ostvarenog "na početku" (mitski izraz, karakterističan za misterije) i njegovog obrednog posadašnjenja. I kao takovi mogli su po

sebi pružiti ideju tumačenja odnosa Kristovog otkupiteljskog djela i njegovog slavljenja u liturgijskim obredima Crkve. S time, dakako, da je i samo Kristovo djelo otkupljenja objektivna povijesna stvarnost, neovisna o bilo kakvim mitovima, i da su obredi, kojima je Crkva to djelo slavila, postojali prije nego što su ih Pavao, a za njim Oci i sama Liturgija, počeli tumačiti terminologijom misterija.

S teološke strane je zanimljiva kritika Caselovih teza od C. Vagaggini. On nalazi tri slabe točke tih teza: Caselova teorija o posadašnjenju Kristovih čina nikako se ne može poistovjetiti sa značenjem pojma "mysterium" u NZ, osobito kod sv. Pavla; Casel je u sadržaju samih poganskih misterija previše naglasio ulogu osobe boga-spasitelja, što ni s povijesne strane nije opravdano; Caselov pojam liturgijskog misterija u smislu posadašnjenja Kristovih čina nepoznat je i Ocima i liturgiji Crkve. (31)

Autor se posebno zaustavlja na nematifizičkoj analizi mogućnosti Caselove teorije: da li je metafizički moguće posadašnjenje, i to stvarno posadašnjenje onih brojčano istih Kristovih čina u sakramentalnom obredu, barem čudesnim zahvatom Božjim? Čin je u sebi datost koja po naravi nije trajna i koja je susljedna (= bez prekida), u tom smislu što izlazi kao čin djelatne moći u jednom određenom momentu vremena, to prestaje čim prestane stvarni djelotvorni utjecaj te moći. To vrijedi za sve ljudske čine, pa i duhovne, čine razuma i volje. Zato u samo određenje čina bitno ulazi elemenat vremena. Vremenski prekid jednog unutarnjeg ili vanjskog čina razlikuje taj čin brojčano od svakog predhodnog ili susljednog čina iste vrste. Tako je za brojčano određenje svakog ljudskog čina bitno upravo to, da je izvršen bez prekida u ovom odsječku vremena a ne u onom drugom. Zato je metafizički nemoguće, pa i čudno, da neki čin brojčano isti bude obnovljen ili posadašnjen u jednom drugom odsječku vremena. To je, naime, u sebi kontradiktorno. Prema tome bi i sam pojam liturgijskog misterija, kako ga tumači Casel, bio u sebi nemoguć. (32)

Kasnije, kad budemo govorili o načinu prisutnosti Kristovih otajstava u liturgijskim slavljenjima Crkve, vidjet ćemo da Vagaggini stvarno nije tako daleko od Caselovog misterija, premda se od njega ograđuje, i da de facto pokušava protumačiti ono, što je Casel ostavio u svom tumačenju nejasnim.

Ako Caselu treba u nečemu prigovoriti, onda će to biti u njegovom isključivom pribjegavanju poganskim misterijima grčkog i helenskog doba, kao da je jedino u njima postojala ideja povezanosti prenošenja stvarnosti spasenja na konkretne zajednice. To je, međutim, opća pojava religiozne povijesti. Obredi svih religija težili su za tim, da ono početno vrijeme, vrijeme teofanije, stvaralačko vrijeme, vrijeme prve organizacije Kozmosa, u kojem je sve moguće, a o kojem danas govore mitovi, vrate natrag, učine nama "suvremenim". Tako je jedino moguće utjecati na tok stvari i današnjem vremenu dati određeni smisao i posvećenje. Možda bi to početno vrijeme trebalo promatrati više kao jedno stanje, koje nije vezano za prije i poslije, nego koje je uvijek suvremeno i uvijek pristupačno po obredu. Ovaj način shvaćanja obreda sastavni je dio

mitskog načina mišljenja i odraz je predpovijesnog mentaliteta čovjeka uopće (33).

U svojoj biti taj način shvaćanja obreda nalazi se i u Starom Zavjetu. Dosta je letimice pogledati slavljenje Pashe da se u to uvjerimo. Knjiga Izlaska označava riječju "Pasha" prolazak Jahve zemljom egipatskom za oslobođenje Izraela: "Jedite ga žurno: to je Jahvina Pasha. Te ću naime noći ja krenuti egipatskom zemljom (12,11-12). A kasnije se govori o Pashi kao o žrtvi, kao o obredu: "Idite i pribavite janje za svoje obitelji i žrtvujte Pashu" (12,21). "Ovo je žrtva Pashe u čast Jahve..." (12,27). Vidi se, dakle, kako je čvrsta veza između povijesne činjenice prolaska Jahvina (pasah) i obreda godišnjeg slavljenja te činjenice: oni se jednostavno nazivaju istim imenom - Pasha. Ono što je nekada bio za Izraelce prolaz Jahve, danas je obred Pashe.

Ta dva elementa Pashe, naime povijesni i obredni, već su od početka jedan na drugi usmjereni. Cilj izbavljenja iz Egipta jest žrtva saveza u pustinji: "Pusti nas da odemo tri dana hoda u pustinju, da ondje prinesemo žrtvu Jahvi, Bogu svojemu" (Izl 3,18). To je neprestano na ustima Mojsija i Arona pred Faraonom (usp. Izl 5 3; 7,26; 8,23 itd.). A u Obredu Pashe riječi Knjige Izlaska: "Svome sinu toga dana objasni: To je za ovo što mi je Jahve učinio kad sam se iz Egipta izbavio" (13,8) (Vulgata: "Hoc est quod fecit mihi Dominus...") ovako su protumačene: "Moglo bi se misliti da "toga dana" treba shvatiti od početka mjeseca (Nisan, mjesec u kome se dogodilo oslobođenje). Ne, jer tekst kaže "onog dana". Spomen mora biti, dakle, u pravi dan. No ni to se ne može dopustiti, jer tekst nastavlja: "Zbog ovoga", i Gospodin kaže, izrazom "ovoga" htio sam označiti momenat u kojem "azime i gorke trave stoje pred tobom" (34). Očito je, dakle, da je tradicija ovome tekstu htjela dati ovakav smisao: Bog je izveo Izraela iz Egipta zato da bi svake godine slavio Pashu. Time je očito povijesni elemenat Pashe upravljen prema njezinom obrednom elementu.

Godišnje slavljenje Pashe nije bilo shvaćeno kao subjektivno sjećanje povijesnog događaja, nego mu se pridavalo značenje sadašnjeg Božjeg zahvata za oslobođenje Izraela. Svaka vjersko-nacionalna obnova u povijesti Izraela započimala je svečanim slavljenjem Pashe (24 30; 2 Kr 23,21-23 i 2,35; Ezr 6,9-22), jer je Pasha postala jedina forma oslobođenja, te se je svako oslobođenje što je i uslijedilo i svako što se očekivalo shvaćalo kao nova Pasha. Obredom slavljenja ostvarivalo se ono isto oslobođenje, kojim su nekada Oci bili oslobođeni. Knjiga Ponovljenog zakona kaže: "A kad te sutra zapita tvoj sin: što su te upute, zakoni i uredbe,... kaži svome sinu: 'Bili smo faraonovi robovi, ali nas je Jahve izveo iz Egipta... I naredio nam je Jahve da sve ove naredbe vršimo u strahopoštovanju prema Jahvi, Bogu svome, da bismo uvijek bili sretni i da živimo, kao što je to danas" (6,20-24). To već govori o trajnoj djelotvornosti Pashe.

A dva teksta iz samog Obreda Pashe pokazat će nam kako je to konkretno bilo tumačeno: "Božja Providnost je i uz nas kao i uz naše oce, jer nije se protiv nas podigao samo jedan da nas uništi, nego se u svakom razdoblju netko diže protiv nas da nas istrijebi.

Ali nas Sveti, bio on blagoslovljen, oslobađa iz njihovih ruku" (35). I drugi: "U svakom pokoljenju svatko je dužan držati da je on sam izišao iz Egipta, kako je rečeno: 'U onaj dan pripovijedat ćeš svome sinu i reći ćeš: (ovo je slavljenje) za ono što mi je Gospodin učinio kad sam izišao iz Egipta' (Egipat = ropstvo). Jer Sveti, bio on blagoslovljen, nije izbavio samo naše oce nego je izbavio i nas s njima, kako je rečeno: 'Učinio je da mi izađemo odande da bi nas doveo u zemlju, za koju se zakleo našim ocima, da bi je nama dao'" (36).

Pasha je, dakle, stvarnost što neprestano traje: obredna Pasha de facto proteže spasiteljski čin Božji na sva pokoljenja Izraela.

Zato se može reći da je ono isto shvaćanje odnosa religijskih obreda prema povijesnoj činjenici spasenja, što ga je Casel našao u grčkim i helenističkim misterijskim kultovima, zasnovanima na mitu, također vlastito starozavjetnom bogoštovlju, koje se zasnina na Objavi.

Kolikogod se autori razilazili oko pojma otajstva (misterija) njegovog porijekla i sadržaja u kršćanskoj liturgiji, danas je taj pojam postao trajna svojina religioznog rječnika Crkve. Tekst: Otajstva otkupljenja u slavljenjima Crkve "na neki se način u svako doba ponazočuju", kako to čitamo u Konstituciji o svetoj liturgiji II Vat. Sabora, pokazuje, da je nauka o otajstvima, o ponazočenju djela spasenja u liturgijskim obredima, općenito prihvaćena. Radi se samo o tome, kako tu prisutnost treba tumačiti.

Način prisutnosti Kristovih otajstava u lit.slavljenjima Crkve

O. Casel, nezadovoljan dotadašnjim naučavanjem dogmatičara - da su Sakramenti Crkve samo primjena plodova Kristovog otkupljenja, dakle dijeljenje milosti, - te vođen filološkim motivima postavio je tezu, da se slavljenjem otajstava Kristovi spasiteljski čini ponazočuju, i to zbiljski. I to je ponazočenje Kristovih otkupiteljskih čina za Casela uvjet našega otkupljenja. Svaki čovjek mora uzeti učešće u Kristovom spasiteljskom djelu. A to je nemoguće, ako to djelo nije prije svega sada i ovdje stvarno prisutno. Samo tako prisutno pruža mogućnost, da ga ljudi svih vremena zajedno s Kristom prožive (37): "Krist je 'začetnik spasenja' (Hb 2,10), što ide pred nama. Ja ga moram u životu nasljedovati u svemu što je on prije mene učinio. No pod tim se ne razumijeva neko isključivo nasljedovanje; ja moram stvarno zajedno s Gospodinom vršiti njegov spasiteljski čin. Moram slijediti Gospodina bitno: Gospodinov čin i moj čin postaju jedno. Zato je neophodno da spasiteljski čin Kristov bude posadašnjen. Krist mora umrijeti, ako se ja moram zajedno s njim susresti u njegovoj smrti. Krist mora uskrsnuti, ako ja moram s njim uskrsnuti. Krist obnavlja svoje spasiteljsko djelo u liturgiji Crkve. To se djelo izvršuje i bez nas, na strogo objektivan način..." (38) Ovakav način govora, naravno, navodi druge da pripisuju Caselu tvrdnju, da se spasiteljski čini Kristovi ponazočuju u svom povijesnom aspektu, dakle, brojčano ovi isti čini, koji pripadaju određenim momentima prošlosti. No on se protiv takvih tumačenja branio "Otajstvo kulta, kao slika, ima tu

moć, da iz povijesnog događaja izažme bit spasiteljskog čina, a to je upravo njegovo vječno značenje spasenja, da ga prezentira i da ga stavi u simbol" (39) Radi se, dakle, o prisutnosti onoga što u Kristovim činima ima značenje otkupljenja. No Casel to nije pobliže pojmovno razjasnio, pa je to kasnije omogućilo drugima različita tumačenja.

G. Söhngen ima svoje tumačenje prisutnosti povijesnih događaja spasenja u njihovom slavljenju u liturgijskim obredima. On prije svega razlikuje način prisutnosti Kristove (Christus passus) od načina prisutnosti Kristove Muke i smrti (passio Christi) u Euharistiji: Tijelo i Krv Kristova, kao substancije, bivaju prisutni na način substancija, dok muka Kristova, kao čin, biva prisutan na način čina. A kako je čin uvijek podržavan od one substancije čiji je čin, tako je i stvarna prisutnost žrtvenog događaja Kristova u Euharistiji podržavana od substancijalne prisutnosti Kristove, kao žrtve i svećenika. No isto tako upravo po prisutnosti žrtvenog događaja biva određena i substancijalna prisutnost Kristova, kao žrtvena prisutnost (= Christus passus) (40). Dalje određenje, u čemu je naime prisutnost Kristovih čina ostvarena, daje Söhngen ovako: "Kad Crkva sa svojim Velikim Svećenikom Kristom vrši spomen njegove žrtvene smrti u otajstvu (misteriju), tada to djelo spasenja biva sada i ovdje prisutno po tome, što se ono na nama i od nas iznutra ostvaruje, iznutra, što znači po životvornom Duhu Gospodinovom"(41). Tu se Söhngen razilazi od Casela, za kojega smo vidjeli, kako tvrdi, da je realna prisutnost Kristovog otkupiteljskog djela ostvarena neovisno o nama, objektivno u sebi. Söhngen naprotiv tvrdi, da je ta prisutnost ostvarena u nama, a ne Kristova u sakramentalnoj žrtvi Crkve, u kojoj ona prinosi samu sebe". (42) Zato Casel nije prihvaćao ovakovo tumačenje prisutnosti misterija, jer je u njemu vidio praktično isključenje Krista kao nosioca otajstva kulta, a time i isključenje stvarne prisutnosti Kristova djela u tom otajstvu. (43)

C. Vagaggini smatra metafizički nemogućom onakovu prisutnost Kristovih povijesnih čina u liturgijskim slavljenjima, kakovu je zastupao Casel. To smo već vidjeli. Svoje tumačenje te "prisutnosti" on bazira na nauci sv. Tome o Kristovim činima kao uzrocima milosti. Kristovi, naime, čini, kao čini Bogo-čovjeka, vrše trajni utjecaj djelatne uzročnosti na sve milosti što bivaju dane svim ljudima svih vremena i na svakom mjestu. Ni sam njihov ljudski elemenat nije vremenski ni mjesno ograničen, jer preko njega kao preko instrumenta djeluje božanska moć. (44) Ti čini utječu na dijeljenje milosti i kao meritorni uzrok. Oni su intencionalno prisutni Bogu i on radi njih daje traženu milost. Radi se o moralnoj uzročnosti: Kristovi čini utječu, da tako kažemo, na Božju volju u dijeljenju milosti. (45) Oni su i egzemplarni uzrok našega posvećenja i našeg štovanja Boga. Naše je, naime, posvećenje i naše štovanje Boga samo naše učešće u svetosti Kristovoj i u njegovom štovanju Boga, čiji je nastavak naša liturgija. Tako mi u liturgijskim slavljenjima, pridružujući se Kristu u njegovom štovanju Boga, reproduciramo u sebi Kristove čine. A budući da su ti čini i djelatni uzrok našega posvećenja i štovanja Boga u liturgijskim činima, mi dolazimo u stvarni dodir ne samo s Kristom, nego i s

njegovim povijesnim činima. Autor u tome gleda stvarnu prisutnost Kristovih čina u liturgijskim slavljenjima. (46) Radi se, dakako, o onom načinu prisutnosti, na koji je uzrok prisutan u svom učinku. Autor misli da je svojim tumačenjem identičan enciklici "Mediator Dei", te donosi njezin odsjek u kojem bi trebala biti osuđena Caselova teorija, a potvrđena njegova: "Ta otajstva ne ostaju trajno prisutna i djelatna na onaj nesiguran i dosta ne jasan način, o kojem govore neki noviji pisci, nego onako kako nas uči katolička nauka. Prema Učiteljima Crkve, ona su, naime, izvrsni uzori kršćanske savršenosti. Zbog zasluga i molitava Kristovih ona su izvor božanske milosti. Ona se nastavljaju u nama po svojim učincima, jer svako od njih, prema svojoj naravi, ostaje na svoj način uzrokom našega spasenja" (br. 163). (47)

E. Schillebeechx je terminima skolastičke teologije, točnije teologije sv. Tome Akvinskoga, pokušao protumačiti prisutnost Kristovih misterija u sakramentalnim obredima Crkve. On prije svega odbija onakovo Caselovo tumačenje, kako su iznosili Caselovi protivnici: "Što se jednom dogodilo, povijesno, ne može biti posadašnjeno ni uprisutnjeno po drugi put, pa ni od Boga, ni "misterijski". Što je u povijesti prošlo, prošlo je nepovratno, i više se ne vraća. Povijesno svršen čin ne može, dakle, ponovno biti posadašnjen, mistički ili "sakramentalno". Ako je Caselovo shvaćanje takovo, onda mi ono izgleda u sebi proturječno". (48)

Nastavljajući nauku sv. Tome, izraženu npr. ovim riječima: "... dicendum, quod licet nassio et mors Christi de caetero non sint iteranda, tamen virtus illius hostiae permanet in aeternum...", (49) autor tumači Kristove čine u sklopu opće vizije zemaljskog života Kristova kao prodora u vrijeme i prostor i ostvarenje na vidljiv način intratrinitarnih odnosa Oca i Sina i Duha Svetoga. Kao takvi Kristovi čini ne mogu, kao čini bilo kojeg čovjeka, nestati u tijeku vremena. Oni su čini druge božanske osobe, Sina Božjega. Zato je proslavom Kristovom, koja je odgovor Očev na žrtvu Križa, žrtva Križa kao vidljivi elemenat božanskih intratrinitarnih odnosa Oca i Sina, ovjekovječena: proslavljeni Krist jest proslavljena žrtva Križa. Utjelovljenje, naime, gledano u cjelini, ostvarilo se po činima Kristovim. (50)

U čemu se konkretno sastoji prisutnost tih čina u lit. slavljenjima Crkve? U prisutnosti prosavljenog Krista: "... ono što nam biva djelatno prisutno u sakramentima, jest upravo otajstvo posvećujućeg štovanja Boga, koje je vječno suvremeno, tj. sam Krist. To je autentična jezgra 'misterijske prisutnosti.' To se temelji, dakle, na činjenici da su sakramenti osobna djela Kristova, kako ponavlja Pio XII slijedeći predaju u enciklici 'Mystici corporis': 'Krist krsti... odrješuje, prinosi...' ... U Euharistiji je Krist prisutan snagom transubstancijacije, a u drugim sakramentima, pod vidljivim sakramentalnim likom snagom spasiteljskoga čina. Zasluga je Caselova, da je to predosjećao...". (51)

2. Spomen

Drugi termin s kojim se u Konstituciji o svetoj liturgiji sastajemo jest "sveto spominjanje" (sacra recordatio). To je isti izraz što ga liturgija poznaje kao "anamnesis".

1) Već su Grci upotrebljavali tu riječ i označavali njome određenu literarnu formu. Zvali su tu formu i "anakefalaiosis" (= recapitulatio), koja, kako kaže Quintilianum, "stavlja sucu pred oči odjednom čitavu parnicu, obnavljajući njegovo sjećanje (anamnesim)". Takvo shvaćanje pojma "anamnesis" dovelo je do toga da je u LXX on upotrebljen često u religioznom bogoštovnom smislu, što nam pomaže u njegovom shvaćanju.

2) Smisao anamneze u kršćanskoj liturgiji određen je bitno riječima Kristovim: "Ovo činite meni na spomen" (ΤΟΥΤΟ ΠΟΙΕΙΤΕ ΕΙΣ ΤΗΝ ΕΜΗΝ ΑΝΑΜΝΗΣΙΝ). Tim riječima Krist je htio dati smisao euharistije kao bitnog i centralnog slavljenja svoje Crkve. Sv. Pavao Apostol daje daljnje tumačenje tim Kristovim riječima: "Uistinu, svaki put kad jedete ovaj kruh i pijete ovaj kalež navješćujete smrt Gospodnju dok on ne dođe" (1 Kor 11,26). Stari liturgijski tekst rimske liturgije gleda s pravom upravo u tim riječima Kristovim izvor svih liturgijskih slavljenja Crkve, kada na Vel. četvrtak Kristove riječi ovako tumači: "Predao je svojim učenicima otajstva da ih slave" (Tradidit discipulis suis mysteria celebranda). Budući da su ove riječi izgovorene unutar posljednje večere, koja po sudu svih egzegeta ima izričito pashalno obilježje, treba njihov najdublji smisao tražiti u tom pashalnom liturgijskom kontekstu. A taj je sadržavao zaista upravo te izraze. (52)

LXX prevodi hebrejsku riječ "zikharon" (= spomen) iz židovske pashalne liturgije grčkim izrazom ΜΝΗΜΟΣΥΝΟΝ (Izl 12,14; 13,9), a istim tim izrazom prevodi i riječ "azkarah" (= žrtveni spomen) (Lev 2,2). No ovu drugu riječ malo dalje nalazimo prevedenu izrazom ΑΝΑΜΝΗΣΙΣ (Lev 24,7). Ova dva izraza ΜΝΗΜΟΣΥΝΟΝ i ΑΝΑΜΝΗΣΙΣ mogu se u LXX smatrati sinonimima. A vidi se da je LXX i dva gornja hebrejska izraza: "zikharon" i "azkarah" shvaćala toliko blizima u značaju, da ih je mogla prevoditi istim izrazima. (53)

Pojam "spominjanja" ili bolje "spomen" ima veliku važnost u židovskoj liturgiji. Obje hebrejske riječi, što ih LXX prevodi naizmjenično grčkim izrazima ΑΝΑΜΝΗΣΙΣ i ΜΝΗΜΟΣΥΝΟΝ, naime "zikharom" i "azkarah" od istog korijena ZKR.

Od tog korijena dolazi glagol "zakar". On u lit. tekstovima Staroga Zavjeta ima ova značenja: (54)

1) "misliti na nešto što je već poznato i što je prošlo": "Sjećamo se kako smo u Egiptu jeli badava ribe..." (Br 11,5), viču pobunjeni Izraelci u pustinji. A Šimej moli Davida: "Ne opominji se zla što ti ga je učinio tvoj sluga u onaj dan kad je moj gospodar i kralj izlazio iz Jeruzalema" (2 Sam 19,20). Psalmista se sjeća djela Jahvinih: "Spominjem se djela Jahvinih, sjećam se tvojih pradavnih čudesa. Promatram sva djela tvoja, razmatram ono što si učinio" (Ps 77,12-13).

2) "Spominjati se nečega u vidu ispunjenja neke dužnosti": "Mojsije reče narodu: 'Sjećajte se onoga dana u koji ste izbavljeni iz Egipta... Ukvasani kruh neka se ne jede... Stoga ovoga mjeseca obavi ovakav obred...'" (Izl 13,3.5.) Bog se spominje bezakonja ljudi

(Os 5.8,13), svoga saveza s ljudima na znak duge (Po 9,15-17), svoje ljubavi i vjernosti (Ps 25,7; 98,3). Čovjek se spominje Jahve, svoga Boga, da bi izbjegao zlo i da bi zadobio njegovu snagu: "Neka se kralj udostoji spomenuti ime Jahve (ili sjetiti se Jahve), da krvni osvetnik neće umnožiti zator i da neće pogubiti moga sina" (2 Sam 14,11). Vidi se, da se "zakar" prevodio dvostruko: "sjetiti se Jahve" i "spomenuti ime Božje". "Na postelji se tebe spominjem, u vidjenjima noćnim mislim na tebe. Ti postade meni pomoć, kličem u sjeni krila tvojih. Duša se moja k tebi privija, desnica me tvoja drži" (Ps 63,7-9): spomen Boga znači životnu snagu.

3) S prefiksom "le" "zakar" znači: "spominjati se nečega u nečiju korist" ili "protiv nekoga". Tako Nehemija moli: "Spomeni se, Bože moj, za moje dobro svega što sam učinio ovome narodu" (Neh 5,19). "Spomeni se, Jahve, protiv sinova Edoma, kako su u dan kobni Jeruzalemov vikali: 'Rušite! Srušite ga do temelja'" (Ps 137,7).

4) "Zakar" može značiti i: napomenuti nekome nešto", ili "podsjetiti nekoga na nešto", i to je važno za razumijevanje liturgijskog spomen-čina. "A ja, ja radi sebe opačine tvoje brišem, i grijeha se tvojih ne spominjem. Podsjeti me, zajedno se sporimo, govori ti da se opravdaš" (Iz 43,25.26). "Na zidine tvoje, Jeruzalieme, stražare sam postavio: ni danju ni noću ne smiju zašutjeti. O vi koji podsjećate Jahvu, vama nema počinka" (Iz 62,6). Ovdje je riječ o anđelima, koji mogu također podsjetiti Jahvu na nešto u korist ljudi.

5) Iz obećanja Božjeg u Knjizi Saveza: "Na svakome mjestu koje odredim da se moje ime spominje ja ću doći da te blagoslovim" (Izl 20,24) poteklo je i značenje "spominjati Božje ime". To ima značenje ispovijesti vjere, hvale i prošnje u isto vrijeme: "Iz koljena u koljeno naviještat će ime tvoje, hvalit će te narodi u vijeke vjekova" (Ps 45,18). "Reći ćete u dan onaj: Hvalite Jahvu, prizivajte ime njegovo. Objavite narodima djela njegova, razglašujte uzvišenost imena njegova" (Iz 12,4).

6) Od ovoga se lako shvaća žrtveno značenje glagola "zakar": "Ima ih koji... prinose kad (Vulg. qui recordatur turis) ali časte i kipove" (Iz 66,3). Ovdje je glagolu "zakar" dano žrtveno značenje: žrtva kada "podsjeća" Jahvu.

Kakvo je konkretno značenje liturgijskog spomen-čina u St. Zavjetu možemo najbolje vidjeti u tumačenju samih liturgijskih spomen-čina. Za obred beskvasnih hljebova kaže se: "Neka ti bude kao znak na tvojoj ruci i kao ppomena na tvome čelu: da Jahvin zakon bude uvijek na tvojim ustima. Jer te rukom jakom Jahve izveo iz Egipta" (Izl 13,9). Za nas je ovdje zanimljiv pojam znaka: le - ot - σημεῖον. Ista je riječ upotrebljena za oznaku, što ju je Bog dao Kajinu: "I Jahve stavi znak na Kajina, da ga tko, našavši ga ne ubije" (Po 4,15). Isto takav znak protiv ubijanja nalazimo kod Ezekijela: "I pozva čovjeka odjevena u lan, koji imaše za pojasom

pisarski pribor, te mu reče: 'Prođi gradom Jeruzalemom i znakom 'tau' obilježi čela sviju koji tuguju i plaču zbog gnusoba što se u njemu čine'. A drugima reče na moje uši: 'Podite za njim i ubijajte bez milosrđa... strijebite ih sve do posljednjega. Ali na kome bude znak 'tau' njega ne dirajte" (Ez 9,3-6). LXX prevodi i "le - ot" Izlaska i "tau" Ezekijelov sa σημεῖον , znak.

Iz ovih i drugih mjesta u SZ može se zaključiti, kakav je sadržaj toga pojma. On je:

- znak pripadnosti Jahvi (kao što su robovi imali znak pripadnosti gospodaru).
- znak zaštite u nevolji, ukoliko neprestano podsjeća Jahvu na obećanje spasenja.
- stvarni podsjetnik na Jahvu za onoga tko ga nosi.
- obveza na svjedočanstvo za Jahvu, ukoliko kao vidljiv izaziva pažnju drugih. (55)

Primjenjeno na obred Azima ili Pashe općenito, to znači:

- taj je obred znak pripadnosti naroda svome Bogu;
- taj obred ostvaruje zaštitu Božju u korist naroda;
- taj obred podsjeća čovjeka i Boga zajedno: čovjeka na prošlo i sadašnje oslobođenje, Boga na obećanje spasenja;
- taj obred je ujedno svjedočenje pred drugima za ono što je Bog učinio.

Obred žrtve prinosnice sadrži također za nas zanimljiv spomen. "Kad tko želi prinijeti Jahvi žrtvu prinosnicu, neka njegov dar bude od najboljeg brašna; neka ga polije uljem i na nj stavi tamjana. Neka ga onda donese Aronovim sinovima, svećenicima. Zatim neka zagrabi šaku od toga brašna i ulja, i sav tamjan, pa neka svećenik na žrtveniku to sažeže u kad za spomen žrtvu. To je žrtva paljena Jahvi na ugodan miris" (Lev 2,1-2). Hebrejski izraz "azkaratah", što ga LXX prevodi s =μνημόσυνον αὐτῆς, "pokazuje osnovni smisao ove žrtve: dio spaljen "na ugodan miris" jest znak što ima navijestiti Bogu prinos i njegovu nakanu, podsjetiti ga na prinosioca i njegovu molitvu. To je uopće smisao kada kod žrtava. Tako i žrtva ima smisao spomena. (56)

Slično je i s tzv. "panes propositionis": "oni su predstavljali jednu vrstu prinosa Jahvi. Kad bi se subotom mijenjali, tj. postavljali svježi kruhovi, u isto bi se vrijeme spalio na žrtveniku tamjan, što je bio po odredbi stavljen na njih. I to se naziva "spomen - paljena žrtva": ona podsjeća Jahvu na prinos. LXX prevodi hebrejski izraz "le-azkarah" εἰς ἀνάμνησιν.

Spomen-žrtve i spomen-obredi uopće u liturgiji SZ utjecali su i na oblik same molitve. U židovskoj molitvi poistovjetio se spomenom s hvalom: spominjati djela Jahvina znači hvaliti ga. Psalmi su puni takove molitve. I židovske molitve hvale (barakot) sastojale su se u spominjanju Božjih čudesnih djela u korist njegovu narodu. Tako su i molitve bile neka vrsta spomena.

3. Novi Zavjet nastavlja upotrebu riječi "anamnesis", tumačeći značenje starozavjetnog "spomena". U Hebr. 10,3 Apostol nakon što je govorio o nemoći starozavjetnih žrtava da očiste od grijeha kaže: "Naprotiv, tim se žrtvama svake godine obnavlja sjećanje na grijehe (ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν)". To odgovara odredbi knjige Brojeva 5,15: "Spomen prinosnica da podsjeti na grijeh". Smisao je: "privući pažnju Jahvea na prestup grešnika, da ga ne bi zaboravio kazniti." (57) Isti smisao ima "anamnesis" - Apok. 16,19: "Bog se sjeti velikog Babilona da mu dadne čašu vina svoga uskipjelog gnjeva".

Drugo karakteristično mjesto NZ u tom smislu jest Dj 10,4. Anđeo u viđenju govori Korneliju stotniku: "Tvoje molitve i dobročinstva uzdigoše se pred Boga kao žrtva podsjetnica (εἰς μνημόσυνον)". Ovdje je, rekli bismo, ovaj "εἰς μνημόσυνον" preveden prejako, previše žrtveno. No malo dalje u Dj 10,31 sam Kornelije pričajući viđenje kaže: "Korneliju, uslišana je molitva tvoja i Bog se sjetio tvojih dobročinstava (ἐλεημοσύναι σου ἐμνήσθησαν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ)" "ἐμνήσθησαν" je aorist pasivni glagola μιμνήσκομαι, pa mu je značenje: bijahu napomenute.

Vidi se, dakle, da mu je značenje istovjetno sa značenjem žrtve, gdje dim tamjana podsjeća Boga, napominje Bogu žrtvu itd. Zato se ovakav žrtveni prijevod može uzeti kao ispravan. A može se raditi i o posredništvu anđela, koji napominju molitvu i dobročinstva Kornelijeva pred Bogom.

Iz Knjige Tobijine vidimo, kako se milostinja spominje zajedno s molitvom, te ima istu djelotvornost. Ona je također jedan spomen pred Bogom (V Tob 12,8-10.12). Isto tako Sirah: "Tko daje milostinju, prinosi žrtvu zahvalnicu" (35,2).

Žrtva je, dakle, postala simbol molitve i simbol ljubavi, a milostinja, znak ljubavi, bila je shvaćena kao jednaka obrednoj žrtvi. Ljubav i obred bili su sjedinjeni u istom simbolu spomena. Kao što se molitva diže na spomen pred Boga, isto se tako dižu i djela ljubavi, kao žrtva.

NZ u tom smislu također poistovjetuje bogoštovlje s djelima ljubavi, promatrajući djela ljubavi kao žrtve hvale: "Ne zaboravljajte dobro činiti i dijeliti svoja dobra s drugima, jer se takvim žrtvama ugađa Bogu" (He 13,16). Ili: 'Ispunjene su mi sve želje otkada sam primio od Epafrodita vašu pošiljku, 'slatki miris', prijatnu i ugodnu žrtvu Bogu" (Fil 4,18).

A isto takovu žrtvenu vrijednost ima i molitva: "Po Isusu, dakle, uvijek 'prinosimo Bogu žrtvu hvale' to jest 'plod usana' koje hvalom slave njegovo ime" (He 13,15).

Tako je u Novom Zavjetu ljubav, sa svojim materijalnim znakovima, izjednačena s molitvom i bogoslužjem, i simbolizirana u slici žrtve hvale. Darom svojih dobara, kao znakom ljubavi, kršćanin isto tako izvršuje žrtvu hvale, kao i ispovijedanjem imena Kristova u bogoslužju, molitvi i svjedočenju. Slika žrtve hvale sjedinjuje bogoslužje i ljubav, molitvu i milostinju u jedan jedini

duhovni pokret - spomen što se po svećeničkoj službi Isusa Krista uzdiže k Ocu da bude hvala za sva njegova dobročinstva i molba da se spomene sada i uvijek svoga naroda.

Time Crkva ostvaruje židovsku predaju, prema kojoj će u Mesijine dane od svega bogoslužja ostati samo žrtva hvale i ona jedina trajati dovijeka.

Posebno je za nas zanimljiv pojam "spomen svetih", što u liturgiji igra važnu ulogu. Kod pomazanja Isusova u Betaniji Isus kaže u obranu Marijinu: "Zaista, kažem vam, gdje se god bude - na svem svijetu - propovijedala Radosna vijest, kazat će se i ono što ona učini njoj na spomen. (εἰς μνημόσυνον αὐτῆς) Isus je prije toga proglasio njezin čin "dobrim djelom" (ἔργον καλόν): milostinjom i to za ukop, što se smatralo uvijek dobrim djelom. Kao što su Kornelijeva i Tobijina dobra djela uzašla Bogu kao "spomen", tako i ovo. Marijino dobro djelo postaje pred Bogom spomen za nju. Anđeli će ga odnijeti kao i Kornelijeva i Tobijina djela.

Dvostruko je tumačenje ovoga teksta moguće. Ako se grčke riječi ὅπου ἐάν shvate prostorno "gdje god", onda će Crkva, propovijedajući Evanđelje vršiti pred Bogom spomen one žene, odnosno njezina dobrog djela, njoj u korist. Ali se one grčke riječi mogu uzeti i vremenski - "kada", što ima dokaza u prijevodima Sv.Pisma. U tom slučaju bi smisao Isusova govora bio eshatološki, u smislu Otkrivenja: "U to spazih nekoga drugog anđela gdje leti u najvišem dijelu neba noseći jednu neprolaznu radosnu vijest koju je trebalo navijestiti stanovnicima zemlje: svakom narodu i plemenu, jeziku i puku. Vikao je jakim glasom: "Bojte se Boga i hvalite ga, jer je došao čas njegova Suda! Poklonite se stvoritelju neba i zemlje, mora i izvora voda" (14,6.7). Kad, dakle, pred dan Suda budu Anđeli posljednji puta navijestili Radosnu vijest, navijestit će i ovo Marijino djelo, da je se Gospodin sjeti na Posljednjem sudu.

Čini se da nijedan od ova dva smisla nije isključen, pa da Isusovu riječ treba shvatiti u oba ova smisla. U ovom smislu treba shvatiti također i ovaj tekst Otkrivenja: "Od sada blago onima koji umiru u Gospodinu! Da, veli Duh, neka počinu od svojih napora, jer ih prate njihova djela" (14,13). Djela pokojnika su također "spomen" pred Bogom, koji će ga podsjetiti na njihovu vjeru i ljubav na Dan Suda.

Kad Pavao piše Solunjanima: "Uvijek zahvaljujemo Bogu za sve vas kad vas se sjećamo (μνείαν ποιούμενοι) u svojim molitvama. Bez prestanka spominjemo (μνημονεύοντες) pred Bogom, našim Ocem, vašu djelotvornu vjeru, požrtvovnu ljubav i postojanu nadu u Gospodina našega Isusa Krista" (2 Sol 1,2-3), onda nam već drugi izraz - μνημονεύοντες - govori, da se i kod prvog izraza - μνείαν ποιούμενοι - ne radi o jednom subjektivnom sjećanju nego o objektivnom liturgijskom spomenu, što u molitvi stavlja pred Boga dobra djela Solunjana. To je molitva hvale u strogom smislu biblijske predaje, koja hvali Boga spominjanjem i navještanjem njegovih djela, ovaj puta u vjeri, ljubavi i nadi Solunjana.

(58). Premda, dakle, nije neposredno riječ o ἀνάμνησις ili μνημόσυνον, nego o ὁμνέω, radi se takoder o pravom liturgijskom, dakle objektivnom, spomenu. To je važno za spomen živih u molitvi Crkve.

Tako dolazimo do vrhovnog spomena u NZ - do Euharistije. Sve ono što smo o značenju spomena u Sv. Pismu do sada rekli, nalazi u Euharistiji svoj vrhunac. Crkva slaveći Euharistiju, vrši spomen cjelokupnog spasiteljskog djela Kristova, ne samo u molitvi nego i u obredu, kako je on sam naredio. To je spomen jedine žrtve Isusa Krista pred Ocem. Čitav obred Mise ima značenje spomena. Najizrazitije je u tzv. Anamnezi, tj. molitvi poslije riječi Gospodinovih, u kojoj se izričito naglasuje, da Crkva sve ovo vrši na spomen Muke - Smrti - Uskrsnuća... Kristova. No i svi drugi dijelovi obreda nalaze svoje tumačenje u različitim značenjima spomena, što smo ih pronašli u Bibliji. Crkva moli Boga, da i danas ponovno oživi i ponovno objavi svoje djelo, što ga je izvršio u Isusu Kristu: "Slaveći Euharistiju Crkva slavi isti spomen, što ga je slavio Isus Krist ustanovljujući svetu večeru. Ona upotrebljava iste tvari, ona vrši iste čine, ona izgovara iste riječi, slaveći isti spomen hvale i zagovora Sinova, pred Ocem u zajedništvu Duha. Ona sjedinjuje u otajstvu događaj muke, uskrsnuća i uzašašća, kao što je i sam Krist sjedinjivao u otajstvu muku što ju je počimao trpjeti, uskrsnuće i uzašašće što će naskoro nadopuniti njegovu muku. Crkva se u Euharistiji nalazi u istoj situaciji kao i Krist u odnosu na muku, uskrsnuće i uzašašće gledajući vremenski. Ona se nalazi iza kao što se on nalazio ispred. Ali što se tiče otajstva koje prožima i ujedinjuje događaje spasenja, što su razdijeljeni vremenski, Crkva proživljava muku, uskrsnuće i uzašašće, ona posadašnjuje spomen otkupljenja i uživa njegove plodove danas u Euharistiji, kao što je Krist proživljavao tu muku, to uskrsnuće i uzašašće, te već virtualno prinosio, u svetoj večeri, svoj život, koga je već svojim pristankom dao kao žrtvu Ocu za ljude. Istina, žrtva križa ne počima na svetoj večeri, što ju je Krist slavio, niti se produžuje u Euharistiji, što je slavi Crkva; još jedanput: žrtva križa je jedna jedina. No ona je nazočna i ona je ponazočena u spomenu u Euharistiji Crkve. kao što je bila sakramentalno nazočna i prinošena u ustanovljenju svete večere: Krist se tada založio pod sakramentalnim znakovima, da dade svoje tijelo i prolije svoju krv, i učenici su primali plodove te žrtve i prije nego što je ona bila izvršena, jer je sva njezina stvarnost bila prisutna i prinesena u samoj osobi Isusovoj, koji je prihvaćao spasiteljsku smrt. Na svetoj večeri, tada, Krist je pružao Ocu spomen svoje žrtve, na koju je već pristao, i pružao je njezine plodove svojim učenicima; na svetoj večeri danas Crkva pruža Ocu spomen krvave žrtve i nebeskog zagovora Sinova, te dijeli njegove plodove svojim vjernicima. Sveta večera Kristova i sveta večera Crkve dobivaju svoj smisao i svoju djelotvornost od jedine i savršene žrtve križa"(59).

Radi se, dakle, o spomenu nečega realnog, nečega prisutnog i čina Kristove volje, kojim samoga sebe prinosi za otkupljenje ljudskoga roda. A taj je čin danas trajno raspoloženje Krista - proslavljenog Kyriosa, da bude vječno nazočni spomen njegovog

spasiteljskog djela, što ga Crkva slavi u svim svojim liturgijskim činima. Tako po Kristu - uskrsnulome spomen postaje vječna stvarnost.

Isto se to može reći i za spomen svetih. Njih "prate njihova djela", tj. ono raspoloženje predanja samoga sebe u zajednici s Kristom Bogu, koje se očitovalo u njihovu mučeništvu ili junačkom svjedočenju, prešlo je nakon smrti u trajno raspoloženje, neprestano prisutno kao bogatstvo Crkve, što ga ona uzima i u spomenu prinosi Bogu.

Tako je Kristova žrtva i njezino nasljedovanje u životu i smrti svetaca ne samo savršeni uzor, što ga Crkva nasljeduje, nego i vječno prisutna stvarnost u spomenu.

4. Vidjeli smo gore, kako je u židovskoj tradiciji postojala struja otpora protiv materijalnog shvaćanja žrtava. (Vidi o tome moje bilješke: Donošenje darova, str. 10-11.). To je dovelo do razvoja pojma "duhovne žrtve", a njezin je vanjski izraz molitva hvale.

Rabinska tradicija, prije svega, tvrdi, da je od svih žrtava SZ Bogu najugodnija "žrtva hvale" (zebah todah): "Žrtva hvale prijatnija je Bogu od svih ostalih žrtava, jer one se prinose samo zbog grijeha...; žrtva hvale, naprotiv, prinosi se dragovoljno i spontano". A uz Ps 56,13: "Vežu me zavjeti koje učinih tebi, o Bože: prinijet ću ti žrtve zahvalne (tj. žrtve hvale)", stoji ovakav komentar: "Rabbi Fineas pozivajući se na Rabbi Levija; i Rabbi Johanan pozivajući se na Rabbi Menahena Galilejca uči, da će u budućnosti prestati sve molitve, osim molitve hvale, koja neće nikada prestati. Isto tako će u budućnosti prestati sve žrtve osim žrtve hvale, koja neće prestati nikada. Kaže, naime, Pismo: 'Stadoše dva zbora hvalilaca u domu Gospodnjem (Neh 12,40)'".

A u čemu će se ta molitva, pa i žrtva hvale sastojati, neka nam u toj istoj tradiciji kaže Filon: "Bog neće dopustiti da ga hvalimo (εὐχαριστῆναι) prinošenjem žrtava, kako mnogi misle, - sav svijet, naime, ne bi bio dostojna žrtva Bogu -, nego hvalama i himnima..." U nastavku pripovijeda stari mit: poslije stvorenja svih stvari nešto je nedostojalo, naime glas što bi hvalio stvoritelja. Tada je iz jedne od moći što su stajale oko stvoritelja, a zvala se Mneme ili Mnemosyne (= spomen), izišao rod onih što pjevaju himne. Na drugom mjestu isti Filon kaže: "duhovna hvala nije težak duševni napor, nego 'euharistia' duše Bogu koji je u njoj prisutan".

S kršćanske strane to potvrđuje Justin u "Dijalogu s Trifonom": "I vi kažete da Bog nije primao žrtava, što su mu ih prinosili tadašnji stanovnici Jeruzalema, ali da su mu bile drage molitve onih što su bili u dijaspori, i one se, kažete, zovu žrtvama. Jest, i ja tvrdim: molitve i 'euharistije' su jedine žrtve Bogu drage, jer je i kršćanima naređeno da samo to vrše, i to prilikom spomena na svojoj gozbi, na kojoj spominju i muke što ih je za njih trpio Sin Božji".

Molitve i žrtve bile su, dakle, shvaćene kao spomen, a njihov konkretni vanjski izraz bila je "euharistia".

"Euharistia" je oblik molitve, koji se bitno sastoji u ispovijedanju Božjih djela u svrhu hvale. To je originalni biblijski oblik molitve, pa mu u Bibliji nalazimo mnogo primjera (I Ljet 29, 10-20; I kr 8,14-62; II Ljet 6,3-42; Ps 134 i 135 itd.). Elementi su joj: početni blagoslov, anamneza Božjih djela koja je uzročno povezana s početnim blagoslovom, te event. prošnja, zasnovana na prošlim Božjim djelima, i konačno završni blagoslov.

Tom, dakle, obliku molitve bio je već u židovskoj tradiciji dan žrtveni značaj i to upravo zato, jer je bio izražajna forma spomena. Nije zato čudno što su kršćani svoje bogoslužje nazivali imenom euharistije, naglasujući svoju odjeljenost od službene liturgije židovskog hrama, te izbjegavajući spočetka za nj ime žrtve. A kad su joj kasnije dali ime žrtve, naglašavali su, da se radi o "duhovnoj žrtvi", u gore navedenom smislu.

Isto je tako iz svega gore navedenoga razumljivo, da je bitna oznaka Euharistije to, da je ona spomen Božjega djela otkupljenja, što ima svoj vrhunac i svoje središte u Isusu Kristu. Sve je u obredu Euharistije podvrgnuto tom smislu spomena. I samo pripovijedanje ustanovljenja s riječima Gospoda i imaju smisao spomena: ono je jedno od Božjih djela što se nabrajaju u Euharistiji. To bitno usmjerenje Euharistije izraženo je u svim kršćanskim obredima molitvom, što se zove Anamneza. "Slaveći spomen... prinosimo" Rimskog kanona mise (sada I), "Slaveći, dakle spomen ... prinosimo..." II Euharistijske molitve, "Zato, Gospodine, slavimo spomen... te iščekujući... prinosimo" III Euharistijske molitve, te "Zato i mi, Gospodine, slaveći sada spomen-čin svoga otkupljenja... prinosimo..." IV Euharistijske molitve dovoljno nam to potvrđuju.

No euharistija kao izraz spomena nije karakteristična samo za misu, nego je nalazimo u mnogim drugim obredima, pa možemo reći da je čitavo kršćansko bogoslužje slavljenje spomena Božjih djela spasenja u Isusu Kristu, u duhu starozajvetne tradicije, što ju je nastavio Novi Zavjet i sačuvala Crkva (Vidi posvete ulja, vode za krštenje, obične "blagoslovljene vode" itd.).

Ono što je u Starom Zavjetu bilo "sjena budućih stvari", navještaj spasenja i čežnja za njim, u Novom je Zavjetu ispunjeno i u osobi i moći Isusa Krista - Uskrsnuloga u slavljenju njegovog spomen-čina prisutno i djelatno.

3. Celebrare

O značenju ovoga pojma u rimskoj liturgiji napisana je čitava studija (60), pa ćemo prema njoj donijeti njegovo značenje.

1) U klasičnom latinskom upotrebljava se pojam "celebrare" za čin, što ga zajedno vrši mnogo ljudi i to mnogo puta (tj. ponavljanjem), bilo na profanom bilo na religioznom području. Taj čin je uvijek javne naravi, ima značaj proglašavanja, naučavanja, te izrazitu notu uzdignutosti nad obično i svagdanje.

Svaki puta izraz "celebrare" ima sve one oznake, no jednom je više istaknuta jedna, drugiput druga. No jedva bi se i u kojem slučaju tumačenje onog izraza moglo u smislu jednoznačnosti osloniti samo na jednu od ovih oznaka.

Dakle: - mnoštvo učesnika u jednom činu
- često ponavljanje jednog čina
- javnost
- značaj javnog proglašavanja
- značaj također javnog naučavanja
- karakter svečanosti i uzvišenosti nad svagdanje.

To su oznake sadržane u pojmu "celebrare" u klasičnom latinskom.

2) U latinskoj Bibliji prevedeni su s "celebrare" ovi grčki izrazi:

- ἑορτάζειν - što u klasičnom grčkom znači: svetkovinu slaviti, biti kod svetkovine. A LXX je tim izrazom prevela hebrejski "hag" i "hagag", koji znače: blagdan, slaviti blagdan, plesati, u zanosu biti.
- ποιέω - koji i u klasičnom grčkom ima kao prvo značenje: žrtvovati, a u Bibliji ima skoro isključivo bogoslužno značenje.
- καλέω - što ima značenje: zvati, pozivati, sazivati.

Može se, dakle, reći, da u najvećem broju slučajeva Vulgate "celebrare" označuje slavljenje blagdana ili svetog vremena, te vršenje bogoslužnih čina, bilo u čast pravom Bogu bilo u čast krivim bogovima. Samo u pojedinim slučajevima dolazi "celebrare" u posebno nijansiranom značenju, koje opet nije daleko od onoga osnovnog značenja, dapače, pobliže ga određuje. Tako npr. u "exseguias celebrare" označuje notu tugovanja, u "sublata celebrare" notu počinka itd.

Biblija, dakle, s obzirom na latinske klasike, upotrebljava "celebrare" u užem značenju.

3) Kod Otaca je, naravno, proces sužavanja značenja "celebrare" sve do Tertulijana nastavljen, pa se taj izraz upotrebljavao gotovo isključivo za oznaku slavljenja poganskih blagdana i igara. One su često označene i kao "turpia" i "ignominia", što i samom pojmu "celebrare" daje negativno, loše značenje.

No od Tertulijana dalje počinje na kršćanskom području obratan proces: "celebrare" dobiva sve šire značenje, dok nije doseglo širinu klasika.

- "celebrare" - znači sakupljanje Crkve na Koncil. Tako Tertulijan, Augustin i Leon Veliki.
- "celebrare" - znači slavljenje blagdana ("celebrare Pascha", "celebrare commemorationes", celebrare dies anniversarias", "celebrare martyrum passiones".

Kod Ciprijana nalazimo upotrebljen izraz posebno za slavljenje Euharistije:

- "celebrare sacrificium", "celebrare oblationes", "celebrare sacramenti", "celebrare dominicum", "celebrare resurrectionem".

To isto izraženo je kod Kasijana, Ambrozija i Augustina na izrazu "mysterium celebrare".

Augustin i Leon Veliki upotrebljavaju i "sigilias celebrare", a Kasijan "missam celebrare".

Augustin i Ambrozije upotrebljavaju izraz i na Kristova povjesna djela, njegovo spasiteljsko djelo u cjelini, Pashu. Sve to "Christus celebravit". (Vidi se u ovome bogoštovno shvaćanje Kristovih čina). Dapače i za tipološke događaje Starog Zavjeta kaže se kod Augustina: "figuram celebrare", "similitudinem celebrare", "prophetiam celebrare" (istaknuta nota navješćivanja,razglašavanja).

Ciprijan i Tertulijan imaju i izraz: "ieiunium celebrare". (Post se shvaćao kao liturgijski čin).

Kod Otaca općenito dolazi u uporabi izraza "celebrare" do izražaja posebna nota unutarnjeg djelovanja Duha Svetoga. Duh je, na neki način, uvijek subjekt glagolu "celebrare". To se naročito pokazuje u tome, što svako navještanje Riječi zovu "celebrare": u molitvi, u naučavanju, u pjevanju himna i u beskrajnom ponavljanju Aleluja.

4) Način upotrebe glagola "celebrare" u Rimskoj liturgiji i njegovo značenje u njoj pokazat će vam slijedeća analiza:

a) Subjekt glagola "celebrare" u Rimskoj liturgiji jest:

- Abraham. Leonov Sakramentar, naime, donosi ovo predslovlje:

  Vere dignum: tuae laudis hostiam iugitur immolantes, cuius figuram Abel iustus instituit, agnus quoque legalis ostendit, celebravit Abraham, Melchisedehaec sacerdos exhibuit, sed verus agnus et aeternus pontifex hodie natus Christus implevit. Unde (Le 1250)

  Radi se o onom istom značenju, što smo ga gore vidjeli kod Augustina: "figuram celebrare": Abraham je svojom žrtvom označio navještaj Euharistije.

- Anđeli - što se ne može sa sigurnošću ustanoviti.

- "Mi" - tj. zajednica Crkve ovdje i ovog časa okupljena baš na slavljenje (ad celebrandum sacrificium, mysterium, festum...). I to, po nauci sv. Leona Velikog, samo oni koji nemaju zapreka slavljanju. Ta zapreka može biti zbog krivovjerja: "qui ab Evangelio disscutiunt et Symbolo contradicunt", ili zbog moralnih prekršaja: "impudiens, luxuriosus, superbus". Takovi ne mogu biti subjekti slavljenja. Zato Pokora u disciplini prvih vjekova Crkve ima zapravo tu zadaću, da takove ponovno učini sposobnima za slavljenje (celebrare) Euharistije.

  "Ecclesia", "populus", "plebs", "familia" znače u Rimskoj liturgiji: Crkva, tj. sakupljena zajednica sposobna za slavljenje.

b) Objekt glagola "celebrare" jest:

- dan - "diem celebrare". U tom izrazu "dies" u liturgiji znači blagdan. Leonov Sakramentar ima u tome samo dvije iznimke. U molitvama Mense Iulio, item ad vesperas, dolazi "dies" u stvarnom značenju: "diei molestias noctis quiete sustanta" (Le 591); "die nocteque protege" (Le 593).

  Suprotno od Biblije, gdje se "dies" u najvećem broju slučajeva odnosi na budućnost ("dies Domini"), u liturgiji se "dies" odnosi skoro uvijek na jedan prošli dan. Samo u vezi s"resurrectio" "dies" u liturgiji dolazi u značenju budućnosti.

  No "dies" u liturgiji ima u pojedinim slučajevima i simbolički smisao, onakav, kakav on ima kod Otaca: Krist je naš dan, naš blagdan.

- dan rođenja, "dies natalis". "Natalis" je kod Rimljana imao značenje: rođendan, dan nastupa službe, dan postanka grada itd.

  Takovo široko značenje zadržano je i u liturgiji: "Natale basilicae", "Natale Episcoporum", "Natalis sacramenti". U odnosu na svece: "Natale" = dan smrti sveca. Vječno blaženstvo je na neki način, nastavak toga slavlja. Zato Leonov Sakramentar donosi: "cum beatorum apostolorum Petri et Pauli continuata festivitas, aeterna celebritas, et triumphi caelestis perpetuus sit natalis". (Le 329)

  Slavljenje (celebratio) toga dana sastoji se u tome što Crkva:

  - navješta nebesko slavlje Mučenika
  - raduje se svojim odličnim udovima
  - nastoji nasljedovati njihovu odanost i vjernost.

"Da nobis, omni-potens et misericors Deus, ut sanctorum tuorum natalicia celebrantes, quorum praedicamus triumphus, eorum fidem veraciter imitemur"... (Le 122).

"... congaudet namque totum corpus Ecclesiae de sublimium glorificatione membrorum..." (Le 412).

No, "natalicia" bi mogla značiti i gozbu na dan smrti Mučenika, koju su kršćani obdržavali, po tadašnjem poganskom običaju, a bila im je slika nebeske radosti. Molitve Leonovog Sakramentara mogle bi biti protumačene u tom smislu:

"Da nobis, domine, quaesumus, ipsius recenseta nativitate vegetari, cuius coelesti mysterio pascimur et potamur" (Le 1267).

"... ut qui nos sanctorum tuorum frequentibus facis natalicis interesse, perpetuis tribuas gaudere consortiis" (Le 733).

- "Triumphus", "victoria", "certamina", "insignia", što su u vezi s "celebrare" istoznačni.

  "Triumphus" je inače značio ples od tri koraka, slavodobitni ples, pa i svečanu pobjedničku povorku u Rimu. Biblija

upotrebljava glagol "triumphare" u značenju "pobijediti" (Heb 1,10; Rim 4,2; Kol 2,15; 2 Kor 2,14). U rječniku Otaca "triumphus" označuje smrt Mučenika, a "Christus Triumphatur" upotrebljavaju o Kristu-Proslavljenom (Lit. tekstove vidi: Le 54, 1198, 396, 1157, 673, 285 i 696).

- Korizma - Quadragesima. Taj se izraz direktno nalazi kod Egerije, gdje "Quadragesimam celebrare" praktički znači: češće sudjelovanje u liturgijskim obredima, češće slušanje propovijedi i postove. Isti izraz nalazimo i kod Augustina.

Liturgija i ostali Oci ne upotrebljavaju neposredno izraz "Quadragesimam celebrare", no u istom smislu upotrebljavaju "ieiunium celebrare". Tako Tertulijan i osobito Leon Veliki, kod koga je očito da "ieiunium" znači svu korizmenu djelatnost: milostinju, post i Euharistiju.

- Pedesetnica - "Quinquagesima. Isto kao Korizma, tako i Pedesetnica dolazi kao objekt glagola "celebrare". Slavljenje Pedesetnice ima kod Augustina značaj simbola: ono je simbol vječnoga života nakon uskrsnuća tijela.

c) Opseg značenja.

Zbog širine značenja ovoga glagola, što se odrazuje već u njegovoj uporabi kod latinskih klasika, on se upotrebljavao u istim izričajima s nekim drugim glagolima. Upravo po tome se vidi sva širina njegova značenja.

d. "Celebrare" kao čin zajednice

U liturgiji upotrebljava se "celebrare" u istom smislu kao i "congregare". No oni se u isto vrijeme i nadopunjuju: skupljanje je u svrhu slavljenja, premda i ono samo već izražuje slavljenje. S druge strane, opet, slavljenje razvija i pojačava međusobno zajedništvo sakupljenih.

> "Omnipotens sempiterne Deus, qui pascale sacramentum quinquaginta dierum voluisti mysterio contineri: presta, ut gentium facta dispersio divisione linguarum ad unam confessionem tui nominis caelesti munere congregetur per" (Le 191).

Isto su tako blizi u značenju "celebrare" i "convenire". U proglašenju dana sterutinija u Gelazijevom Sakramentaru to se lijepo vidi:

> "... Ideo solicita devotione succidente sequente illa feria circa horam diei sextam convenire dignimini, ut caeleste mysterium, quo diabulus cum sua pompa distruitur et ianua regni caelestis aperitur, inculpabilem Deo iubante ministerio peragere valeamus..." (GeV 283).

"Concurrere" je već u klasičnom latinskom imao bogoslužno značenje: skupiti se, doći na žrtvu. U Leonovom Sakramentaru upotrebljava se u istom smislu:

"Ad offerenda munera, domine, laeti concurrimus..." (Le 833)
"Gratanter ad munera dicanda concurrimus..." (Le 836)
"Exultantes, domine, cum muneribus ad altaria veneranda concurrimus..." (Le 1261).

Ovi tekstovi navode na pomisao, da je glagolom "concurrere" izraženo gibanje, i to kako ono prostorno - gibanje prema mjestu sastanka, gibanje prema oltaru u procesiji donošenja darova -, tako i ono unutarnje a što stoji u dnu žrtve, a ondje je izraženo s "laeti", "exultantes", "gratanter".

"Concelebrare" znači ono isto što i "celebrare", samo je pojačano u sasvim određenom smislu. "Con" ili "com" je starolatinski "cum-", a izrazuje zajedničko djelovanje više subjekata. Lijepo, dakle, izrazuje liturgijsko slavljenje kao djelo čitave zajednice:

"Hostias, domine, tuae plebis intende, et quas in honorem sanctorum tuorum devota concelebrat, proficere sibi sentiat... ad suedellam: per" (Le 21).

Zajedničko slavljenje ili slavljenje u skupu uvijek donosi radost. Zato u liturgiji redovito dolaze uz "concelebrare" izrazi: "exultatione", "festivitate", "devota", itd.

Iz gornjih primjera možemo zaključiti: "congregare", "convenire", "concurrere" kao i sam "concelebrare" blizi su po svom značenju glagolu "celebrare". Činjenica, da se "celebrare" upotrebljava u konkretnim slučajevima kao njihov sinonim pokazuje, da "celebrare" uključuje značenje skupljanja, sastanka, pa i unutarnjeg slaganja tj. jednodušnost. To skupljanje ima također uvijek izraženu notu svečanosti i radosti. To je u staro doba značila i riječ "collecta": okupljanje mnogih po Euharistiji.

β. "Celebrare" kao radnja

"Celebrare" ima sinonime i u glagolima: "agere", "facere" i "tractare". Leon Veliki upotrebljava "tractari" u značenju "doticati", "ticati", "pipati", te također "contingere" u značenju "dohvatiti", "dotaknuti Sveto u duhu". To pokazuje da i "celebrare" ima nešto toga sasvim konkretnog značenja, no i to da se odnosi na nešto duhovno, na nešto sveto.

γ. "Celebrare" kao ponavljanje

Također su sinonimi glagola "celebrare": "recurrere", "recensere", "frequentare" i "recolere".

"Recurrere" ima značenje cikličkog ponavljanja: vode se vraćaju natrag u svoj izvor, mjesec se vraća svom početku, sunce se neprestano okreće, godine se vraćaju na svoj početak, blagdani se svake godine vraćaju.

Isto tako "recurrit" označuje, da čašćenje što ga iskazujemo svetima i anđelima konačno pripada Bogu kao početku svega:

"quidquid enim sanctorum tuorum meritis adhibens, ad tuam laudem recurrit, qui in eorum semper es virtute mirabilis..." (Le 764)

"quia ad excellentiam tuam recurrit et gloriam, cum angelica creatura... honoratur..." (Le 850)

Vidi se iz ovoga, da "celebrare" ima i značenje cikličkog ponavljanja nekog čina; nekog događaja.

"Recensere" znači razgledati, procijeniti, no isto tako i spominjati, ponovno o nečem premišljati. U tom ga smislu upotrebljavaju Tertulijan i Leon Veliki. Liturgija ga upotrebljava u smislu vršenja nečega što nailazi ciklički svake godine:

"Hac ebdomade nobis mensis decimi sunt recensenda ieiunia" (Le 905). Ili jednostavno u smislu slavljenja: "... Sanctae Agnetis magnifica solemnitas recensetur..." (GeV 827). Svakako, dakle, u smislu ponavljanja.

"Frequentare" znači nešto što biva više puta, što se ponavlja. No, osobito kod Danijela i Izaije u latinskoj Bibliji znači i velik broj ljudi.

U liturgiji, dosljedno tome, znači jednom mnoštvo ljudi što učestvuju u slavljenju, a drugiput znači učestalost, tj. redovno ponavljanje samog čina.

"Da nobis, quaesumus, domine, frequentata mysteria: quia quotiens hostiae tibi placatae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exeritur: per" (Le 93).

Ovdje je očito da "frequentare mysteria" znači isto što i "commemorationem celebrare", što biva često. Kaže se, naime: "quotiescumque..." Ovdje je, osim toga, izraženo i shvaćanje karaktera toga učestalog ponavljanja: ono ostvaruje djelo spasenja. Zato: "da nobis frequentata mysteria" znači "da nobis opus nostrae salutis".

"Recolere" ima također značenje opetovanja: opet se čime baviti, ponoviti nešto, u pameti se čime baviti, opet razmišljati. U tom smislu se upotrebljava i u liturgiji: ne samo u smislu sjećanja, nego i u smislu ponovnog ostvarenja zbilje otkupiteljskog djela:

"Deus, per cuius providentiam nec praeteritorum momenta deficiunt nec ulla superest expectatio futurorum, tribue permanentem peractae quae recolimus solemnitatis effectum, ut quod recordatione percurrimus, semper in opere teneamus: per" (GeV 504).

"Celebrare", ima, dakle, značenje ponavljanja. To je ponavljanje po nekom redu, koji "nailazi". Ono ima značaj spomena, no nikako samo subjektivnog, nego naglašeno stvarnog.

5. "Celebrare" kao žrtvovanje

"Offerre" je slijedeći izraz što se pojavljuje kao sinonim izraza "celebrare". Znači prinošenje darova. Latinska Biblija prevodi s

"offerre" one grčke izraze: προσφέρω, προσφέρω i ἀναφέρω
To su žrtveni izrazi i svaki s jedne strane izrazuje bit žrtvovanja. No liturgija daje tom izrazu puni smisao: uključuje naime, kao bitni elemenat žrtve nutarnji prinos samoga sebe:

"Presta, domine, quaesumus, ut dicato muneri congruentem nostrae devotionis offeramus affectum: per" (Le 1312)

"Suscipe, domine, sacrificim, ouius te voluisti dignanter immolatione placari, et presta, quaesumus, ut huius operatione mundati placitum tibi nostrae mentis offeramus affectum: per" (Le 1302).

Očito, dakle, izvanjski prinos mora biti popraćen unutarnjim dapače, izvanjski je k unutarnjem upravljen. Jedan korak dalje idu u izrazu iste stvari ove dvije molitve:

"Offerimus tibi, domine, praeces et munera..." (Le 295).

"Offerimus, domine, laudes et munera..." (Le 1098).

"Molitve" i "hvale" predstavljaju taj traženi unutarnji elemenat.

"Immolare", "reddere" i "litare" dolaze također u smislu "celebrare". To su žrtveni termini rimske poganske religije i imaju sasvim određeni obredni smisao:

- "immolare" znači ubijati žrtvenu životinju;
- "reddere" znači: pripravljene dijelove žrtve stavljati na oltar boga;
- "litare" označuje sam postignuti učinak žrtve: umilostivljenje boga.

Kršćanska liturgija služi se tim izrazima ovako:

- "immolare" označuje Kristovu smrt, shvaćenu bogoslužno.
- "reddere" dolazi u smislu stavljanja na oltar darova, te je popraćeno naglašenom notom vraćanja Bogu onoga što od njega dolazi ili što smo njemu dužni: "de tuis donis et datis".
- "litare" je znak da je Bog primio žrtvu. To dolazi u liturgiji Uskrsne noći kod blagoslova svijeće: "ut non solum sacrificium quod hac nocte kitatum est..." Te noći Crkva slavi žrtvu koja je jedina Bogu bila prijatna.

U žrtvenom, dakle, smislu "celebrare" nosi u sebi značenje poganskih žrtvenih izraza, ali prenesenih na stvarnost nove žrtve, te naglašeni unutarnji elemenat žrtvovanja.

ε. "Celebrare" kao vidljivi znak nevidljive stvarnosti

Čest je u liturgiji izraz "celebrare officio", gdje "officium" znači svetu službu, svete obrede. "Celebrare" se, dakle, konkretno izvršuje vršenjem obreda. No time nije iscrpljeno i potpuno značenje "celebrare":

"Sacris reparati mysteriis suppliciter exoramus, ut intervenientibus sanctis tuis ad praevendamus rebus quod actionibus celebrans: per" (Le 55)

"... quod visibiliter exsequuntur, invisibiliter ad praebendant" (Le 1187).

Očito je, dakle, da iza izvanjskog vršenja obreda stoji jedan nevidljivi događaj, što ga obred predstavlja i želi dohvatiti:

"Celebrare" dolazi često također u smislu "imitari" - nasljedovati, oponašati. Tako krsna liturgija biva katekumenima u Gelazijevom Sakramentaru tumačena kao nasljedovanje Krista u njegovoj smrti i uskrsnuću:

"Vos itaque, dilectissimi, ex vetere homine in novum reformamini, et de carnalibus spiritales, de terrenis incipitis esse caelestes. Secura et constantibus est complenda, et hoc secuturum in toto corpore, quod praecessit in capite. Quoniam et ipsum, quod praecepturi estis, baptismi sacramentum huc (huius) spei ex-primit formam, Ibi quaedam enim mors et quaedam resurrectio celebratur" (Le 316).

Obred krštenja (baptismi sacramentum), dakle, vanjski je izraz našega nasljedovanja Krista u njegovoj smrti i uskrsnuću. Zato su Oci i držanje tijela (ruku, konkretno) dovodili u vezi s nasljedovanjem Krista.

Kod Augustina i Leona ovaj smisao "celebrare - imitari" odnosi se ne samo na liturgijske čine, nego na sav kršćanski život. Tako Leon piše:

"Crux enim Christi, quae salvandis est impensa mortalibus, et sacramentum est et exemplum: sacramentum quo virtus impletur divina; exemplum quo devotio incitatur humana: quoniam captivitatis iugo erutis, etiam hoc praestet redemptio, ut eam sequi possit imitatio" (Sermo 72, PL 54-271 B).

Liturgija slavi mučenike kao sljedbenike Kristove:

"Vere dignum: qui ad maiorem triumphum de humani generis hoste capiendum praeter illam gloriam singularem, qua ineffabilibus modis domini virtute prostratus est, ut etiam a sanctis martyribus superaretur effecit, adque in membris quoque suis victoria sequeretur, quae praecessit in capite: per" (Le 159).

Imajući na umu stvarno značenje glagola "celebrare", o kojem smo gore govorili, jasno je da ovo nasljedovanje Krista nije prazno. Ono izraženo obrednim znakovima dosiže otkupiteljsku stvarnost Kristovih djela.

ζ. "Celebrare" kao navještanje

"Celebrare" ima već u klasičnom latinskom značenje navještanja, pa mu je to i u liturgiji ostalo. To navještanje ima smisao hvale. Molitva se hvale u biblijskoj predaji sastoji bitno u nabrajanju velikih Božjih djela. Zato i liturgijsko slavljenje ("celebrare"), koje je slavljenje Božjih djela za naše spasenje, ima smisao navještanja tih djela.

"Praedicare", što ga mi obično shvaćamo u smislu današnjeg načina propovijedanja, ne dolazi u liturgiji u tom smislu, osim u vrlo rijetkim slučajevima. Λ dolazi prvenstveno u gornjem smislu kao i "celebrare". Dakle, u smislu grčkog "κηρύσσω" - navještati ali na taj način da to navještanje znači ujedno i ostvarenje onoga što se navješta:

"Vere dignum: quia te sine cessatione praedicantibus nec adversa praevalunt, nec prospera negabuntur: per" (Le 579).

Ovo predslovlje očito pokazuje uvjerenje Crkve, da navještanje Božjih djela u liturgijskim obredima znači njihovo ponovno ostvarenje u našem životu i nama u korist. Cijela, naime, misa Leonovog Sakramentara, iz koje je ono uzeto, na to upravo smjera.

"Exsultare" ima u klasičnom latinskom smisao: poskakivati od radosti, oduševljenja. Latinska Biblija uzima ga kao izraz za stvar čovjeka pred Božjim djelima (Lk 1,41). Zato Tertulijan tim izrazom označuje trajno raspoloženje neba, što ga mi nasljeđujemo slaveći Pedesetnicu. U liturgiji u tom istom smislu dolaze: "laetari", "gaudere", "cantare", "laudare", "collaudare", "gestire", "gloriari". No "exsultare" osim radosti sadrži također notu kretanja, pokreta tijela kao vidljivi izraz unutarnje radosti. Zato kao sinonim glagolu "celebrare" daje tom glagolu prizvuk kretanja, svečanog ophoda: ususret Bogu - "exsultantes".

S "Exsultare" je preveden i "προφητεύω" u Lk 10,21. Taj dvostruki smisao proročke službe: prema Bogu i prema ljudima (hvaljenje i navještanje) odjekuje u liturgijskim izrazima: "celebrare", "praedicare", "exsultare".

Z a k l j u č a k:

Tri izraza Uredbe o svetom bogoslužju, što smo ih promatrali, govore nam, dakle, svaki sa svoje strane o značenju liturgijskih slavljenja Crkve.

Otajstvo (mysterium) je bio predmet oštrih rasprava i razlog zauzimanja oprečnih stavova. No kad su se duhovi smirili, ostao je nepobitno pozitivan rezultat: nauka o posadašnjenju Kristovog otkupiteljskog djela u liturgijskim slavljenjima Crkve. II Vatikanski Sabor, slijedeći nauku Enciklike "Mediator Dei et homirum" pape Pija XII, time što naglasuje Krista kao djelatni subjekt liturgijskih čina, upućuje na temelj toga posadašnjenja. To je Krist - Uskrsnuli. Njegov život i njegovo djelo bili su u znaku bogoštovlja. To isto svoje djelo on nastavlja u svojoj Crkvi do konca svijeta. On je jedini posrednik između Boga i ljudi, koji, služeći se vidljivim znakovima liturgije Crkve, neprestano objavljuje i izvršuje Božji naum spasenja svim ljudima. A u tome se upravo sastoji Otajstvo (mysterium).

Spomen (sacra recordatio) znači više literarnu formu liturgijskih slavljenja. Ima dugu povijest razvoja, što je zapravo duga povijest shvaćanja bogoslužja: od njegovog posve materijalnog poimanja

do izričito sakramentalnog. Izvanjski znak samo je vanjski izraz unutarnjih čina čovjekovih, koji su u bogoslužju bitni. I taj vanjski izraz sastoji se, konačno, u navještanju Božjih djela u povijesti spasenja, navještenju što opet u Kristu-uskrsnulome dosiže svoju stvarnost. Krist kao proslavljeni vrhunac Božjega djela spasenja, trajni je spomen pred Ocem. Njegovi čini, kao eminentna objava i ostvarenje jedino dostojnog bogoslužja, s njime su proslavljeni i ovjekovječeni. Liturgija Crkve spomen je tih čina. Spomen, dakle, nečega stvarno i trajno prisutnog i djelatnog.

Slaviti (celebrare) znači ponavljati nešto što je netko drugi već prije učinio. Crkva slaveći Otajstva ponavlja ono što je Krist učinio i zapovijedio da i mi činimo. To je najljepše izraženo u već citiranom mjestu same rimske liturgije: "Christus tradidit discipulis suis mysteria celebranda". Predao je zato da mi to ponavljamo. No to ponavljanje ima značaj sadašnjeg ostvarivanja otkupljenja. Krist je, naime, ustanovljujući i predajući Crkvi svoja Otajstva, predao samo svoje otkupiteljsko djelo pretočeno u obrede, da bi do konca svijeta ta Otajstva bila sredstva posvećenja i bogoštovlja. Njihovo, dakle, ponavljanje ima snagom samoga ustanovljenja moć aktualnog posvećivanja, a u vidu unutarnjeg raspoloženja zajednice, koja prima to posvećenje i daje na nj dostojan odgovor u zajednici s Kristom, ona imaju i moć istinitog štovanja Boga.

Liturgijska su slavljenja Crkve ponavljanje Kristovog otkupiteljskog djela u obliku spomena, obredima u biti predanim od Krista, koji snagom svoga božanskog ustanovljenja imaju moć ostvarivanja onoga što označuju: posvećenje Crkve i savršeno štovanje Boga.

= = =

B i l j e š k e

1) II Vat. Koncil, Konstitucija "Sacrosanctum Concilium" o svetoj liturgiji, 102, Dokumenti Drugog vatikanskog Koncila, Zagreb, 1970, 53.
2) Is 6,5
3) 1 Tim 6,16
4) Rim 5,8
5) Iv 1,18
6) Sermo 74,2 - PL 54,398a
7) Apologia Prophetae David, 58
8) O. Casel, Das christliche Kultmysterium, cit. prema ital. izdanju: Il mistero del culto cristiano, Torino-Leuman 1966, 30-33.
9) O. Casel, Das Mysteriengedächtnis im Lichte der Tradition, in JLW 6(1926) 113-2e4. (vidi još MC 6, n.4.)
10) Id. Das christliche Kultmysterium, cit. prema tal. izdanju: Il mistero del culto cristiano, Torino-Leuman, 1966, 45, Note 30.
11) ibid. 95-96
12) ibid. 94-95.

13) ibid. 166.
14) ibid. 165.
15) ibid. 82.
16) ibid. 83-84.
17) ibid. 68.
18) ibid. 165-166.
19) Odo Casel, Mysterium der Ekklesia, Mainz (cit. prema tal. izdanju: Il mistero dell' Ecclesia, Roma 1965), 31-36.
20) Kompletna bibliografija o ovom pitanju može se naći u francuskom izdanju djela T. Filthaut, La theèologie des mysteres, expose de la controverse, Tournai 1954. (original: Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947.)
21) Bibeltheologisches Wörterbuch, herausg. von J.B. Bauer, Graz 1962^2, II, 884-903.
22) str. 897-898.
23) str. 898.
24: str. 899. 901-902.
25) str. 902.
26) U ovoj analizi poslužio sam se djelomično idejama S. Marsili, prof. Papinskog Liturgijskog Instituta u Rimu, iznesenima u predavanjima na istom Institutu.
27) E. Schillebeechx, Christus sacrament van de godsuntmoeting, Biltbonen 1960^4 (cit. prema talijanskom izdanju: Cristo sacramento dell' incontro con Dio, Roma 1968), 45.
28) ibid. 47-48.
29) ibid. 50-51.
30) ibid. 51.
31) C. Vogaggini, In senso teologico della liturgia, Roma 1965^4, 116-117.
32) ibid. 118.
33) Usp. npr. M. Eliade, Traitè d' histoire des religions, Paris, 1959, 332-349.
34) Haggadah di Pasqua, Roma, Casa editrice Israel 5720-1960^2, 17-18.
35) ibid. 19.
36) ibid. 39.
37) T. Filthaut, Kontroverse über die Mysterienlehre, Warendorf 1947, 49.
38) O. Casel, Il mistero del culto cristiano, 197-198.
39) A.G. Martimort, L'Eglise eu prière, Tournai 1965^3, 219-220.
40) Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, München, cit. prema talijanskom izdanju: La presenza di Cristo nella fede e nel sacramento, Assisi 1971, 74-75.
41) T. Filthaut, n.dj. 49.

42) ibid. 60.

43) ibid. 56-58.

44) C. Vagaggini, n.dj. 119.

45) ibid. 120

46) ibid.

47) ibid. Nota 17.

48) E. Schillebeechx, Le Christ Sacrament de la rencontre de Dieu, Paris 1960 (cit. prema tal. izdanju: Cristo sacramento dell' incontro cum Dio, Roma 1968), 89.

49) Summa theologica, III, qu. 22, a. 5, ad 2.

50) E. Schillebeechx, n.dj. 92-93.

51) ibid. 95-96.

52) M. Thurian, L'Eucharistie, Memorial du Seigneur, Sacrifice d'action de grace et d'intercession, Neuchatel 1963^2, 23-27.

53) ibid. 29.

54) Uzeto također prema istom autoru, n.dj. 32-35.

55) ibid. 44-45.

56) ibid. 57-58

57) ibid. 145, nota 2: citiran C. Sprieg, L'Epitre aux Hebreux, II, Gabalda, Paris 1953, 103.

58) Usp. J.P. Audet, Esquisse historique du genre littéraire de la benediction prière et de l'eucharistie chretiennes, in Revue biblique, 1958, N° 3, 371-399.

59) M. Thurian, n.dj. 184-185.

60) Droste, B., "Cellebrare" in der römischen Liturgieschprache (= Münchener theol. Studien, II. System. Abteilung, 26. Band), München 1963.

= = =

III POGLAVLJE

OTAJSTVO DANA GOSPODNJEGA

Jedinstvo povijesti spasenja obvezuje nas, da ustanove Novoga Saveza ne promatramo odvojeno od ustanova Staroga Saveza. One su, naime, međusobno povezane u tom smislu, što su ustanove Starog Saveza bile usmjerene prema onima Novoga Saveza. One su im bile navještaj te su u njima doživjele svoje ispunjenje. Zato, kad govorimo o otajstvu dana Gospodnjega, započimamo starozavjetnim Šabatom. On sadrži u sebi već osnovne oznake dana Gospodnjega, koje će se prenijeti na novozavjetnu ustanovu nedjelje, te u njoj naći svoje sakramentalno ostvarenje.

Šabat

1. Porijeklo Šabata

Šabat, kao i druge ustanove Staroga Saveza, postojao je i prije Mojsija u naravnoj religiji Starog Istoka. Pod utjecajem objavljene religije on je dobio novo značenje, te tako i sam postao jednim od njezinih značajnih elemenata.

Najvjerojatnije je da Šabat potječe iz mezopotamske kulture. Razni, naime, tekstovi što su se od kulture (Asirija i Babilonija) sačuvali, svjedoče o tome, da su u Mezopotamiji, gdje je vladalo računanje vremena prema mjesečevoj godini 7., 14., 21. i 28. dan u mjesecu bili smatrani nesretnima, pa se u te dane nisu obavljali nikakvi poslovi, nego se na te dane molitvom i bogoslužnim činima nastojalo ublažiti srdžbu bogova (1).

Također iz tih tekstova znamo, da su Babilonci posebno slavili dva dana u vezi s razvojem mjesečevog ciklusa: dan punog mjeseca, zvan "šapattum" i dan potpunog nestanka mjeseca, zvan "bubbuhum". I u te dane bili su iz istih razloga određeni postovi i molitve (2). Sličnost babilonskog naziva "šapattum" i hebrejskog "Šabat" govori u prilog gornjoj tezi. Tim više što Kanaan prije dolaska Hebreja nije poznavao nikakvog sedmičnog prestanka posla.

Ostaje, dakle, kao najvjerojatnije da je Šabat mezopotamskog odnosno konkretno babilonskog porijekla. To nas ne treba čuditi, kad znamo, da je domovina Abrahamova bio Ur Kaldejski u Babiloniji. Šabat, prema tome, pripada onoj duhovnoj baštini, što ju je Abraham donio iz Babilonije.

No, prošavši s Patrijarsima i odabranim narodom, njihovim potomcima onu čudesnu povijest, o kojoj nam govori Biblija, Šabat je i sam doživio veliku preobrazbu. Odvojio se od redosljeda mjesečevog ciklusa, te postao redoviti dan počinka svakih sedam dana. Nije smatran više nesretnim danom, nego danom radosti. I sam prestanak rada svakog sedmog dana usmjeren je pozitivno: on omogućuje sastanak s Bogom u bogoslužju.

Tekstovi Biblije o Šabatu predstavljaju stadij teologije o Šabatu i to već u kasnom periodu, tj. u vrijeme konačne redakcije tih tekstova. Svakako ne pravu povijest Šabata.

2. Oznake Šabata

Biblijski tekstovi pružaju nam slijedeće oznake Šabata:

a) Apsolutno uzdržavanje od posla. Da bi se ono moglo obdržavati, daje Bog u pustinji narodu dvostruko više hrane šestoga dana (Izl. 16, 29-30). Zabrana rada odnosi se i na vrijeme sjetve i žetve (Izl. 34,21). Obuhvaća ne samo Izraelce nego i njihove robove, pridošlice i samu stoku (Izl. 23,12). Iz proroka Amosa se vidi da je bila zabranjena i svaka trgovina (8,5). No još u to doba nije bilo zabranjeno putovati.

Znatno postroženje u propisima o Šabatu nastupilo je u doba ropstva. Boravak Izraela među poganima iziskivao je naglašavanje svega što ga je razlikovalo od pogana: Zakona, obrezanja i osobito Šabata. U to doba bilo je zabranjeno paliti vatru u kući na dan počinka, pa je hranu za taj dan trebalo pripraviti dan prije (Izl. 35,3; 16,23ss). Zabranjeno je i putovanje (Izl. 58,13). To postroženje išlo je dotle, da je zakon prekršitelju prijetio čak smrću (Izl. 31,15; 35,2). O tome govori i opis knjige Brojeva 15,32-36.

Takova je strogost urodila u narodu shvaćanjem Šabata, što opravdava opis 1 Mah. 1,43 i 10,34, te 1 Mah. 2, 32-38 itd.

U kasnožidovsko doba i doba Kristovo službeno se držala ista strogost glede počinka. Talmud nabraja 39 poslova, zabranjenih na dan Šabata. Tako i njegu bolesnika (vidi Iv, 9, 15-16). Nosioci te stroge tradicije bili su Saduceji i Eseni kod Mrtvog mora, dok su Farizeji suptilnim distinkcijama nastojali uskladiti te zabrane sa zahtjevima praktičkog života.

Motiv počinka na dan Šabata jest dužnost Izraela da nasljeduje Jahvea. Radeći šest dana nasljeduje Jahvu u djelu stvaranja, a počivajući sedmi dan nasljeduje ga u počinku. (Izl. 31, 12-17) te (Izl. 20, 8-11). No isto tako je Šabat značio prestanak robovanja u Egiptu, što je uslijedilo Izlaskom (Pz. 5, 13-15).

b) Bogoslužje hrama i sinagoge. Pravi povijesni razlog počinka na dan Šabata bio je oslobađanje naroda za bogoslužne čine. Prije sužanjstva na dan Šabata prinosile su se žrtve u raznim svetištima, a poslije centraliziranja kulta u Jeruzalem, u hramu. Osim dviju svagdanjih žrtava paljenica prinosila bi se toga dana još posebno dva jaganjca, jedan ujutro, a drugi uvečer (3).

Nakon sužanjstva karakteristično je za Šabat okupljanje po mjesnim sinagogama. Na njima su se čitale i tumačile svete knjige, te se molilo za zajedničke i privatne potrebe. Upravo je sužanjstvo, naglasujući duhovni elemenat bogoslužja stvorilo povoljnu klimu za bogoslužje sinagoga. Tu se nastavila molitva hvale, koju je sužanjstvo isticalo kao jedino dragu Bogu.

I hramski i sinagogalni kult Šabata imao je smisao hvale upućene Jahvi radi velikih dobročinstava, što ih je iskazao Izraelu u njegovoj povijesti. Tako je Šabat postao spomen prije svega najvećeg Božjeg djela - oslobođenja iz Egipta. Psalam 92., određen upravo

za liturgiju Šabata, izraz je Šabata kao spomena izlaska: "Dobro je služiti Jahvi... Kako su silna djela tvoja o Jahve..." (r. 1 i 6).

c) Šabat - znak Saveza. Naročito u doba sužanjstva bio je Šabat usko povezivan sa Savezom na Sinaju. Postao je znakom toga Saveza, danim od samog Jahve, znakom što će pred očima drugih naroda navještati svetost (objektivnu) Izraela. "Jahve opet reče Mojsiju: 'Reci Izraelcima: Subote moje morate održavati, jer subota je znak između mene i vas od naraštaja do naraštaja, da budete svijesni da vas ja, Jahve, posvećujem. Držite, dakle, subotu, jer je ona za vas sveta... Stoga neka Izraelci drže subotu - svetkujući je od naraštaja do naraštaja, - kao vječni savez'" (Izl. 31, 12-14a.16). To usko povezivanje Šabata sa Savezom uzdiglo ga je iznad svih drugih blagdana u židovskoj liturgijskoj godini. Njegovo obdržavanje smatralo se jednom od klauzula Saveza.

Šabat je sa svojim počinkom i bogoslužjem kao znak Saveza između Jahve i Izraela predstavljao najvažniji vid svoga shvaćanja. Njegov socijalni (Pz 5,14-15) i teološki (Izl 20,11) vid vremenski su kasnijeg datuma. Taj će temeljni vid slavljenja Šabata ustrajati i u kasnijem židovstvu, kod Izraelaca u dijaspori. Obdržavanje Šabata bit će znak pripadnosti Savezu, znak privilegiranog položaja Izraela među svim narodima, s obzirom na ulogu u Božjem djelu Spasenja.

d) Radost Šabata. Slavljenje Šabata imalo je izrazitu notu radosti. Tu se vidi, koliku je on preobrazbu doživio u dodiru s jahvističkom religijom: od nesretnog dana, dana žalosti, postaje radosni spomen Izlaska i znak Saveza. Već je Hošea (2,13) donio prijetnju Božju, da će nevjernost naroda kazniti oduzimanjem radosti blagdana i Šabata. A i Izaija (58,13) zove Šabat "milinom". I Rabini su izmišljali različita rješenja, kako bi pomirili stroge odredbe Šabata sa zahtjevima normalnog života (spajanje kuća i stvari užetima itd.) upravo s tom motivacijom, - "da se ne uništi radost Šabata".

Početak Šabata bivao je u hramu i u sinagogama navješten glasom trublje. Na taj znak zapalili bi Židovi "subotnju svjetiljku" (koja će gorjeti do subote uvečer) i oblačili bolje haljine, da time označe početak blagdana. Kod večere, što je slijedila, molio bi se "Kridduš", molitva hvale za ustanovljenje Šabata: "Blagoslovljen da si, Gospodine, Bože naš, kralju svijeta, jer si nas posvetio svojim zapovijedima i jer smo ti, omiljeli, te si nam u baštinu predao Šabat svoga posvećenja, iz ljubavi i naklonosti, kao spomen djela stvaranja. To je dan početka svetih zborova (Lev 23,3), spomen izlaska iz Egipta. Jer si nas izabrao i posvetio između svih naroda, i predao nam u baštinu Šabat svoga posvećenja, iz ljubavi i naklonosti. Blagoslovljen da si, Gospodine, ti što posvećuješ Šabat" (4). Nakon molitve nad kruhom završava ova subotna liturgija rubrikom: "Večeraju i zadržavaju se dulje, radujući se i pjevajući 'zemirot'", tj. pjesme i himne što ne potječu iz psalterija (5). Radost se izrazuje i boljom hranom na dan Šabata. Rabinski spisi preporučuju, da se na dan uoči Šabata ne jede mnogo, kako bi

se s više radosti blagovalo na Šabat. Glavni obrok na Šabat čine još radosnijim i gosti, što su se običavali na nj pozivati.

3. Eshatološko značenje Šabata

Rabinski spisi i židovski apokrifi svjedoče, da su Šabat smatrali predokusom "vječne slave", što su je nazivali "Šabatom bez kraja". "Ovaj dan (eshatološki) je čitav Šabat i odmor zauvijek, svijet pravednika je svijet subotnjeg mira... Budući svijet je sav Šabat. U njemu pravednici neće ni piti ni jesti, ni rađati (Šabatom je bio zabranjen ženidbeni život), neće biti ni trgovanja ni zavisti; oni će sjediti s krunama na glavi, gledajući Boga..." (6). Subotni počinak, prestanak svagdanjeg rada i odlaganje svagdanjih briga, unutarnji i izvanjski mir, bio je prikladan da označi predokus onog savršenog mira o kojem je rado govorila židovska apokaliptika. I kršćanska je liturgija uzela upravo iz toga konteksta izraz "pokoj vječni" (4 Ezd 2,34) u pokojničku liturgiju, sa značenjem ulaska u "vječni Šabat".

Šabat je po svom počinku, osjećaju mira, koji je nastajao obustavljanjem svake aktivnosti, te izrazitom notom radosti bio zaista slika onoga blagdana i one otajstvene radosti, što su je Izraleci očekivali na koncu vremena, prema Božjim obećanjima, što su ih ponavljali proroci.

4. Produhovljenje Šabata u SP i Ocima

Poslanica Kološanima sadrži ovaj tekst: "Prema tome, neka vas nitko ne osuđuje zbog jela ili pića, ili zbog godišnjih blagdana, ili mlađaka, ili subota. To je samo sjena stvarnosti koja je imala doći, a stvarnost je Krist" (2,16-17). Tu Pavao institucije Starog Saveza, među kojima i Šabat, proglasuje sjenom one stvarnosti što je nastupila s Kristom. Time je Krista proglasio pravim Šabatom, što ga je Šabat SZ navještao. Taj opći stav prema Šabatu tumači nam još neke pojedinosti u NZ i kod Otaca.

Prema Izl 16,25-26 Šabat je označen kao "dan počinka" (ἀνάπαυσις) posvećen Jahvi, te kao "sedmi dan" (ἑβδόμη) Jedno i drugo uzeto je u NZ i kod Otaca slikovito.

Da je Šabat "sedmi dan" značilo je da je posvećivanje jednog dana u sedmici bio sakramenat posvećenja povijesti Bogu, kao što je posvećenje hrama Bogu bilo sakramenat posvećenja svemira (7). NZ pokazuje nam Krista kao sedmi dan, što slijedi nakon profanih dana. Matejevo Evanđelje svrstava Isusove pretke u šest grupa po 7 osoba, kako bi Isus bio začetnik sedme dobi svijeta. Tako je on "sedmi dan". To nije u Bibliji ništa nova. Već Knjiga Ljetopisa upotrebljava u Abrahamovim i Noinim rodoslovljima istu metodu. A i Lukino Evanđelje je u tome bazirano na brojki 7. Ista, dakle, simbolika u Bibliji, od opisa stvaranja do Evanđelja (8).

Što se tiče Šabata kao dana počinka (ἀνάπαυσις), već je SZ u vidu tipologiziranja smjerao stanovitom produhovljavanju Šabata. To je vidljivo kod Izaije (1,13-19), gdje počinak tumači

kao prestanak grješenja. Novi Zavjet nastavlja u tom duhu. Odlomak Matejeva Evanđelja, što se na to odnosi jest 11,28-12.13. Počinje ovim: "Dođite k meni svi koji ste umorni i opterećeni i ja ću vas okrijepiti (ἀναπαύσω). Tako ćete naći pokoj (ἀνάπαυσις) svojim dušama..." A nastavlja se neposredno opisom trganja klasja u subotu i prijekorom sa strane farizeja. Isus uzima učenike u obranu. Kod toga spaja upravo gore navedene dvije stvari: hranu i Šabat. David je oskvrnuo hranu, jedući posvećene kruhove (panes propositionis), a svećenici oskvrnjuju Šabat prinoseći taj dan žrtve u hramu. A i jedno i drugo biva bez grijeha. Iz toga izlazi, da ni hram ni Šabat nisu u sebi nešto apsolutno, nego nešto provizorno. I zaista, Isus se proglasuje većim od hrama i od subote. Isus će na drugom mjestu otvoreno sebe staviti na mjesto hrama (Iv 2,19), jer on je znak i ostvarenje Božje posvećujuće prisutnosti u svemiru. A isto će tako staviti svoje djelo na mjesto subotnjeg počinka, proglasujući svoje djelovanje subotom nasljedovanjem Oca, koji ne prestaje raditi i subotom (Iv 5,17). Zato i gornju riječ o sebi kao onome što daje pokoj umornima i opterećenima, treba tumačiti u tom smislu: Isus je također (9) znak i ostvarenje posvećenja povijesti, po svojem otkupiteljskom djelu u njoj. A svu simboliku "počinka" nalazimo u poslanici Hebrejima (3,7 - 4,10), gdje nema nikakve sumnje, da je konačno ispunjenje Šabata Isus Krist, koji je i "sedmi dan" i "počinak" (10).

Justinovo tumačenje Šabata ostaje na poziciji NZ, tek što ima izričitu notu polemike sa Židovima, u kojoj želi što više obezvrijediti ustanove SZ, kako bi opravdao kršćansku praksu, koja ih ne obdržava. On prije svega tvrdi isto što i Krist, da Šabat nije nešto apsolutno, te navodi za to novi primjer: zapovijed obrezanja osmi dan, pa makar bila i subota. I u drugom argumentu Justin slijedi Kristovo tumačenje: Bog ne prekida uzdržavanje svijeta subotom. (A moramo znati da su Židovi u doba Kristovo tvrdili da i Boga obvezuje zakon subotnjeg počinka). "Pogledajte zvijezde", kaže Justin, "one se ne odmaraju, one ne opslužuju Šabata". A Klement Aleksandrijski će taj argumenat klasično formulirati: "Bog je dobar, i kad bi prestao činiti dobro, prestao bi biti Bog". Treći Justinov argumenat svodi se na to, da Patrijarsi koje su Židovi štovali, nisu obdržavali Šabata, nego je uveden od Mojsija. A uveden je zbog nevjernosti Židova: "Radi nas samih je uvedeno obrezanje. Noa i Melkizedek nisu obdržavali Šabata, a ipak su omiljeli Bogu, isto kao i oni što su ih slijedili sve do Mojsija, pod kojim je vaš zli narod napravio zlatno tele u pustinji... Evo zašto se Bog prilagodio vašem narodu. Šabat je, dakle, doista od Boga po Mojsiji ustanovljen, no on nije služio na čast Židovima, nego je bio svjedočanstvo njihove nevjernosti.

Sve su ustanove SZ, uostalom provizorne i prestaju s dolaskom Kristovim: "Kao što je s Abrahamom počelo obrezanje, s Mojsijem Šabat (a dokazano je da su te ustanove uvedene radi tvrdokornosti vašega naroda), isto tako, po Božjoj volji, one treba da nestanu u onome što je rođen od Djevice iz roda Abrahamova, Kristu, Sinu Božjem". Čitava oikonomija SZ bila je provizorna, i Krist označuje njen

kraj. Ona je imala samo smisao, da mu bude pripravom. Ono što su one navještale, ispunilo se u Kristu. Pravi Šabat sastoji se u tome da se Bogu posveti ne jedan dan nego svi dani, i to ne prestankom tjelesnog rada nego prestankom grijeha: "Novi zakon traži, da obdržavate trajni Šabat, a vi zato što jedan dan ništa ne radite, vjerujete da ste sveti. Vi ne mislite na razlog zapovijedi. Gospodinu se ne sviđaju te stvari. Ako je među vama krivokletnik ili tat, on neka prestane to raditi; ako je preljubnik, neka čini pokoru, i tako će se obdržavati Šabati miline, pravi Božji Šabati". Tim tekstom Justin tumači i nastavlja misao Izaijinu, što smo je gore naveli. Pravi Šabat je, dakle, čitava kršćanska oikonomia, u koju uvodi Krist, koji znači prestanak grijeha (11).

Irenejevo shvaćanje Šabata nije toliko polemički orijentirano kao Justinovo. Princip njegovog tumačenja jest progresivnost Božjega djelovanja. Ono što je u jednom nižem stadiju bilo odlično, u višem može biti ukinuto. To je upravo slučaj sa Šabatom. "Zakon neće naređivati da provede jedan dan u počinku onome tko svaki dan obdržava Šabat u hramu Božjemu, koji je njegovo srce". Tako je Irenej s jedne strane opravdao vrijednost Šabata u SZ, a s druge strane... s druge strane također kršćansku praksu njegova ukidanja: u kršćanskoj oikonomiji nastupio je vječni Šabat (12).

Za Tertulijana. "Pisma označuju jedan vječni Šabat i jedan vremeniti Šabat". Jedan je božanski, drugi ljudski. I ovaj je božanski, vječni, postojao prije ljudskog: "... Prije ovog vremenitog Šabata postojao je vječni Šabat, koji je unaprijed bio pokazan i proročen. Neka, dakle, Židovi nauče, da je Adam subotovao i da je Abel, prinoseći Bogu svetu žrtvu, omilio zbog izvršavanja Šabata, i da je Noa, graditelj lađe zbog velikog potopa, obdržavao Šabat". Taj se Šabat sastojao u štovanju Boga, što je bio predoznačen u patrijarsima, "a sada vidimo da je izvršen u Kristovim vremenima, kada je svako tijelo, tj. čitav narod, došao u Jeruzalem da se pokloni Bogu Ocu po njegovom Sinu Isusu Kristu". Zato "znamo da se moramo uzdržati od svakog robovskog posla, i to ne samo sedmog dana nego trajno". Šabat se, dakle, sastoji u štovanju Boga i prestanku "ropskih poslova" uzetih duhovno, tj. grijeha. A oboje se ispunilo u Kristu. Zato je Šabat SZ naviještao Krista, i u Kristu postigao svoju realizaciju (13).

Origen vidi u Šabatu SZ dvostruki smisao: eklezijalni i eshatološki.

On se u prvom poziva na Pavla Apostola: "Prema tome, preostaje narodu Božjemu neki subotni počinak" (He 4,9), te ga za kršćane ovako tumači: "Na dan Šabata ne treba raditi nikakvih svjetskih poslova. Ako se, dakle, uzdržiš od svih svjetskih poslova i ako te ne zaokuplja nikakva izvanjska briga, nego se posvećuješ duhovnim stvarima, ideš u crkvu, otvaraš svoje uši čitanju (Pisma) i svetoj homiliji, razmišljaš o nebeskim stvarima, brineš se za buduću nadu, ne gledaš sadašnje vidljive stvari nego buduće i nevidljive, to je, eto obdržavanje kršćanskog Šabata".

Za eshatološko tumačenje služi mu Kristova riječ: "Otac moj neprestano radi, zato i ja radim" (Iv 5,17), na koju nastavlja:

"Pravi Šabat, u kojem će Bog otpočinuti od svih svojih djela, bit će budući vijek, kada budu iščezli bol, žalost i uzdasi, i kad Bog bude sve u svemu. Neka nam Bog dopusti da slavimo s njime taj Šabat..." (13).

Tako su za prvu kršćansku generaciju ustanove SZ bile slike, što su cjelinom kršćanskog otajstva. No i kršćanstvo je posjedovalo otajstva, koja su bila vidljivi znak duhovnih, nevidljivih stvari. To se dogodilo i sa Šabatom. Krist - Uskrsnuli jest ispunjenje Šabata. Ali i Kristovo Uskrsnuće ima svoj vanjski izraz: Nedjelju.

N e d j e l j a

1. Porijeklo Nedjelje

Uz Šabat se kod kršćana odmah od početka pojavljuje još jedan dan, koji je imao ime "prvi dan po suboti" ili "dan nakon subote", a brzo će u Otkrivenju Sv. Ivana biti nazvan "danom Gospodnjim" (ἡμέρᾳ Κυριακῇ). Upravo ovo posljednje ime uvodi nas u razumijevanje važnosti toga dana za kršćane. To je bio dan uskrsnuća Isusa Krista - Gospodina. U sva 4 Evanđelja to je izričito naglašeno. (Mt 28,1; Mk 16,2; Lk 24,1; Iv 20,1). Toga dana Isus se ukazuje ženama, Petru, pa učenicima u Emausu (Lk 24,13), zatim jedanaestorici u dvorani posljednje večere (Mk 16,14; Lk 24,36; Iv 20,19). Krist sam daje tom danu najveće značenje, kada pokazuje učenicima, kako se na taj dan ispunilo sve što je pisano u Mojsijevu zakonu, u Prorocima i Psalmima" (Lk 24,44). Čitavo, dakle, Sv. Pismo SZ bilo je upravljeno upravo prema tome danu, koji je značio njegovo ispunjenje. "Lomljenje kruha" u Emausu daje Kristovoj prisutnosti euharistijski karakter. Ivan posebno naglasuje udahnjivanje Duha Svetoga (Iv 20,22), a Marko stavlja na taj dan i misijsko poslanje (Mk 16,15).

Nije zato čudo, što su u isti dan slijedeće sedmice "učenici njegovi bili ponovno unutra". Ta Krist je sam taj dan učinio svojim danom, danom novoga stvaranja (v. udahnjivanje duha u opisu stvaranja i kod Iv.) i danom svoje prisutnosti među svojim vjernicima. Taj "ponovo" pokazuje, da je njihov sastanak bio namjerno upravo toga dana. I taj "ponovno" ostvarivat će se od toga dana redovito svakog prvog dana u sedmici, kako nam to pokazuju podaci već Novozavjetnih knjiga (Dj 20,7-12; 1 Kor 10,1-3) i kasniji povijesni podaci i zapisi Otaca, o čemu će još biti govora.

I sam tako brzi razvoj imena toga dana kod kršćana od "prvog dana u sedmici" u "dan Gospodnji" pokazuje od kuda je potekao i koliku su mu važnost pridavali. Ivan, naime, u Otkrivenju navodi "dan Gospodnji". On tu ne misli ni "sudnji dan" tj. ponovni vidljivi dolazak Kristov, niti "dan Jahvin" što ga opisuju proroci. Usporedba toga teksta s navodima Otaca pokazuje, da se može raditi samo o nedjelji, što je već u to doba (oko 1000 godine) kod kršćana zauzela mjesto židovskog Šabata. (14) A to pokazuju i opisi nebeske liturgije u Otkrivenju, koja nije ništa drugo do li liturgija Crkve, kojoj Ivan daje eshatološko značenje. Ivan, dakle, kao zatočenik na Patmosu, sjedinjuje se na dan Gospodnji u duhu s Crkvom što sabrana u jedno slavi Riječ Božju, Euharistiju i Sakramente u Duhu.

Možemo, dakle, zaključiti, da se kršćanska nedjelja kao dan Gospodnji temelji na povijesnoj činjenici Kristova uskrsnuća, koja znači i ostvaruje prisutnost Kristovu među njegovim vjernicima. Ta ista prisutnost Krista - Uskrsnuloga ostvaruje se svake nedjelje slavljenjem Riječi i Otajstava, što će sačinjavati njezinu bit.

Porijeklo kršćanske nedjelje ne da se, uostalom, drugačije ni protumačiti, jer taj dan ni kod Židova ni u poganskoj religiji nije imao nikakvog posebnog značenja.

2. Značenje nedjelje

Koliko je nedjelja vezana uz događaj uskrsnuća Kristova pokazuje i česti naziv što ga Oci daju tom danu: "sacramentum Pasche", "otajstvo Vazma". Radi se, dakle, o odsječku vremena, što je uzdignut do znaka nečeg nevidljivog, i to djelotvornog znaka, koji što znači to i ostvaruje. Znaku što posadašnjuje onu djelatnu prisutnost Uskrsnuloga, o kojoj govore spisi Novog Zavjeta. Ta prisutnost biva ostvarena po slavljenju Riječi i Otajstava, što nalaze svoje mjesto upravo toga dana.

Vazmeno otajstvo sadrži ne samo Kristovo uskrsnuće, nego i njegovu muku i smrt, kao i njegovu proslavu "o desnu Oca", te slanje Duha njegovoj Crkvi. Ova cjelina Vazmenog otajstva, prisutna u svim liturgijskim slavljenjima ili u svim Otajstvima Crkve, kasnije se razvojem liturgijske godine "razdijelila na različite blagdane, što je slave svaki pod svojim vidom: vidom Utjelovljenja i objave u tijelu u božićnom ciklusu, vidom muke i smrti u Velikom tjednu, vidom uskrsnuća, uzašašća i poslanja Duha u Pedesetnici. To "dijeljenje" jednog Otajstva na različita slavljenja diljem liturgijske godine Crkve znači u stvari njegovo obogaćenje, ukoliko nikada ne gubi s vida cjeline, jedinstva (15).

Nedjelja je, kako smo vidjeli, starija od tog razvoja, pa je u njenom nazivu "otajstvo Vazma" sadržana punina Vazmenog otajstva, njegovo primarno i cjelovito shvaćanje, kao "prijelaza Kristova s ovoga svijeta k Ocu" po muci, smrti i uskrsnuću, te slanje Duha Svetoga, koji oživljuje čitavo tijelo Crkve, te ga vodi istim putem Glave, putem prijelaza s ovoga svijeta k Ocu. Ona, dakle, predstavlja sintezu Vazmenog otajstva. A kako Vazmeno otajstvo znači vrhunac povijesti spasenja od stvaranja do paruzije, to je nedjelja sakramentalna sinteza čitave svete povijesti: ona je znak i ostvarenje posvećenja povijesti, ukoliko ostvaruje u njoj djelatnu posvećujuću prisutnost Krista - posvetitelja vremena. Zato su Oci s nedjeljom povezivali sva najveća Božja djela u povijesti spasenja: stvaranje svijeta, uskrsnuće Kristovo, poslanje Apostola, silazak Duha Svetoga. A kao "osmi dan" značilo im je i konačno ostvarenje otkupljenja u paruziji.

Nedjelja je, dakle, spomen Božjih djela iz prošlosti, sakramentalna prisutnost tih djela u sadašnjosti i sakramentalno navještenje konačnog stadija otkupljenja u vječnosti.

a) Nedjelja - spomen uskrsnuća Kristova

U Istočnoj Crkvi sačuvala se i u samom nazivu nedjelje njezina bitna oznaka. Za nju se upotrebljava ime, kojim se označuje uskrsnuće Kristovo: "ἀναστάσιμος". A istočne slavenske Crkve imaju i danas za nedjelju naziv "Voskresenije".

U najstarijim dokumentima vidimo, da se nedjeljom u staroj Crkvi održavao liturgijski skup pred zoru, i da se na tome skupu slavilo uskrsnuće Kristovo. Glasovito pismo Plinija Mlađeg Trajanu god. 114. kaže o kršćanima, da su "običavali u određeni se dan sastati prei zoru i pjevati Kristu kao Bogu..." (16). Isto tako "Epistula Apostolorum" oko 150. godine stavlja "spomen smrti Kristove" u doba pijetlova poslije bdjenja (17). Tertulijan, govoreći o snazi predaje, naglasuje, kako se neke stvari vrše i drugačije nego što to donosi Pismo: "Otajstvo Euharistije primamo i u doba večere (tj. kako ga je Krist ustanovio)... ali i na zborovima pred zoru...(18) O noćnim sastancima kršćana govori Tertulijan i na drugim mjestima. Tako u djelu "De fuga": "Konačno, ako ne možeš na skup naveče, imaš noć..." (19), te u djelu "Ad uxorem". Sv. Ciprijan piše protiv onih, što na jutarnjim sastancima izbjegavaju pričest pod prilikom vina (bojeći se u vrijeme progona da ih prepoznaju po mirisu vina), a na prigovor, da je Krist poslije večere primio kalež, odgovara: "a mi jutrom slavimo Gospodnje uskrsnuće" (20).

Mislim da čitavu ovu tradiciju nedjeljnih sastanaka pred zoru, čiji su tragovi u gore navedenim tekstovima sačuvani, treba povezati s opisom slavljenja uskrsnuća u Jeruzalemu na prijelomu 4. i 5. stoljeća, što nam ga donosi Egerijin spis "Itinerarium": "A sedmoga dana, tj. u nedjelju, prije pjeva pijetlova, sve što od naroda može na to mjesto stati, skuplja se, kao da je Pasha, u bazilici što se nalazi kraj Anastaze, ali vani gdje su upravo za ovo obješene svjetiljke. Oni, naime, bojeći se da ne bi zakasnili na pijev pijetlova, dolaze prije, pa tamo sjede.

Pjevaju se himni kao i antifone, i govore se molite uz svaki himan i svaku antifonu. Svećenici i đakoni uvijek su, naime, tamo, spremni da slave bdjenja s mnoštvom što se okuplja. Takav je, naime, običaj, da se sveta mjesta ne otvaraju prije pijeva pijetlova.

Ali čim zapjeva prvi pijetao, odmah biskup silazi i ulazi u špilju u Anastaze.

Otvaraju se sva vrata i sve mnoštvo ulazi u Anastaze, gdje već gore nebrojene svjetiljke.

Kad narod uđe, jedan od svećenika govori psalam i svi odgovaraju, a nakon toga se moli molitva. Treći psalam govori klerik, te se i potreći put vrši molitva i spomen svih. Dakle, nakon što su izmoljena ova tri psalma i izvršene ove tri molitve, unose se u špilju Anastaze i kadionice, tako da se sva bazilika Anastaze ispuni mirisima.

Tada biskup stojeći unutar ograde, uzima Evanđelje, pristupa vratima i čita on sam uskrsnuće Gospodinovo. Kad ga počne čitati, biva

tolika vika i uzdisaji (rugitus et mugitus) svih ovih ljudi, i takav plač, da se može do suza uzbuditi i najtvrđi čovjek (na pomisao) da je Gospodin za nas toliko pretrpio.

Pošto je pročitao evanđelje, biskup izlazi i vode ga, pjevajući himne, ka križu, a sav narod ide s njime. Tamo se ponovo govori jedan psalam i obavi jedna molitva. Zatim (biskup) blagoslivlje vjernike i biva otpuštanje." (21)

Ono što su tekstovi najstarijih pisaca i Otaca tek usput spominjali, Egerija je detaljno i značajno opisala. "Coetus antelucani", imali su očito značenje spomena uskrsnuća. Istočna Crkva vršila je taj spomen onako kako je sam događaj u Evanđelju opisan: ženama, što su došle na grob, anđeo navješta uskrsnuće Kristovo. Opisano slavljenje ima spomen upravo svih detalja toga događaja. Tri psalma s antifonama i molitvama znak su triju dana, koje je, po Pismu, tijelo Isusovo provelo u grobu. Kadionice s tamjanom označuju mirisne pomasti što su ih žene donijele da pomažu Isusa. Biskup je anđeo (Najstarija tradicija nazivala je biskupa "anđelom". Vidi Otkrivenje Ivanovo "Anđelu Crkve u Efezu napiši - (2,1). Anđelu Crkve u Smirni..." (2,8) itd.) što javlja uskrsnuće.

U mnogim istočnim Crkvama sačuvala se do danas bilo potpuno bilo djelomično ta Služba Mironosnica (22).

Glede sadržaja slavljenja, što nam ga Egerija opisuje, treba napomenuti ovo: radi se o muci, smrti i uskrsnuću, što sve Egerija naziva jednim imenom: Uskrsnuće. Vidi se, dakle, da u to doba nije bilo dijeljenja pojedinih momenata Vazmenog otajstva u slavljenju Crkve.

Najstariji pisci i Oci, vidjeli smo, govore o slavljenju Euharistije na tim jutarnjim zborovima. A Egerija je uopće u tom momentu ne spominje što o tome treba držati? Od vremena navedenih tekstova pisaca i Otaca (2.-4.stoljeće) do vremena što ga opisuje Egerija (4.-5. stoljeće) vrijeme slavljenja Euharistije se promijenilo. Sloboda što ju je Crkva zadobila početkom 4. stoljeća omogućila je kršćanima da se sastaju u prikladnije vrijeme, pa su u većini slučajeva Euharistiju slavili o trećoj uri dana. To se povezivalo s predajom prema kojoj je Krist bio razapet o toj uri, i s prinošenjem jaganjca u hramu u Jeruzalemu, kako nam svjedoči već Hipolit u svojoj "Apostolskoj predaji": "U ovaj sat Krist je bio pribijen na drvo. Zato je i u Starom (Zavjetu) zakon naređivao, da se trajno prinosi postavljeni kruh (panis propositionis) kao tip tijela i krvi Kristove, a žrtvovanje nerazumno jaganjca tip je savršenog jaganjca". (23) Euharistija je, dakle, u to doba već bila prenijeta na prijepodnevne sate dana, kako nam je i Egerija opisuje (24). A služba uskrsnuća ostala je na svom starom mjestu u zoru nedjelje, s posebnim žarom slavljenja baš na samom mjestu uskrsnuća.

Nedjelja je, dakle, od najstarijih vremena bila obilježena liturgijskim slavljenjem, koje je bilo spomen uskrsnuća, a sastojalo se u Euharistiji slavljenoj pred zoru. Kasnije je Euharistija premještena u dnevne sate, ali su ostali tragovi njena nekadašnjeg slavljenja u zoru s naglašenim smislom uskrsnuća. To opravdava i

istovjetnost nedjelje i uskrsnuća: nedjelja je spomen uskrsnuća Kristova, po kojem je stvarnost uskrsnuća i novoga života prisutna svim generacijama.

b) Nedjelja - ostvarenje prisutnosti Krista Uskrsnuloga

Isus Krist je sudjelujući u slavljenju židovskih blagdana naglašavao, da je on sam predmet i srce blagdana. Sudjelujući u blagdanu posvećenja hrama on naglasuje, da je on sam hram (Iv 2,14-22). Sudjelujući u blagdanu Sjenica, koji je sadržavao spomen vode u pustinji i molitve za kišu, on daje na znanje da je on izvor žive vode (Iv 7,37-38). Blagdani Starog Zavjeta bili su, dakle, navještaj njegova dolaska, dok se on jednog dana nije našao usred mnoštva i tako te znakove ostvario.

U Novom Zavjetu Krist ostaje sadržaj blagdana, ali ne više samo kao navješten, nego kao prisutan u sakramentalnom znaku.

Ivan Evanđelista zove Isusova ukazanja učenicima poslije uskrsnuća "znakovim" (σημεῖα) (Iv 20,30). S obzirom na već prije spomenuti tekst njegova Otkrivenja (7,2-8), u kojem se očito radi o teologiji povijesti, i gdje "pečat" znači sakramentalnu stvarnost vremena Crkve, kojem je upravo smisao da okuplja i dovede Kristu "puni broj" otkupljenih, može se i ono mjesto dovesti u vezu sa sakramentalnom djelatnošću Crkve. Ivan piše za konkretne zajednice, koje danas u svojim liturgijskim slavljenjima susreću Krista u "znaku". Zato, upravo, on izjednačuje ukazanja učenicima s liturgijskim obredima Crkva: i jedan i drugi ostvaruju prisutnost istoga Krista - Uskrsnuloga. Ivan želi time pokazati kontinuitet te prisutnosti. Tu dolazi opet već spomenuto slavljenje čitave vizije Otkrivenja "u dan Gospodnji" (1,10). Uskrsnuće je bilo "prvog dana po suboti", slijedeća ukazanja također u taj isti dan, sa svim onim sakramentalnim predajama, što ih Evanđelja uz te prve nedjeljne sastanke vežu. Zato nije čudo da i Ivan uz taj dan veže svoju viziju nebeske liturgije, zapravo liturgije Crkve, shavećene eshatološki. U njoj se nastavljaju "znakovi", tj. prisutnost Kristova Uskrsnuloga među svojima.

Ta prisutnost nije samo substancijalna, o kojoj smo jedinoj dugo vremena naučili držati da je "stvarna". Postoji i prisutnost u moći, kojom Krist i danas "u prvi dan sedmice" tumači "što se na njega odnosilo u Pismima" (Lk 24,27), te on jedini "prosvjetljuje razum da razumije pisma" (Lk 24,45) i daje unutarnji žar od kojega gore srca onih što slušaju (Lk 24,32); "lomi kruh" u taj isti dan, i u tom lomljenju ga njegovi učenici prepoznaju (Lk 24,30-31); udahnjuje svoga Svetoga Duha (Iv 20,22), te tako i nadalje čini nedjelju danom novoga stvaranja, danom u koji svoj novi život komunicira svojoj braći po sakramentalnim obredima Crkve. I ta je virtuálna prisutnost Kristova stvarna, premda nije substancijalna. To je u biti izraženo u Liturgijskoj Konstituciji: Da se izvrši tako veliko djelo, Krist je u svojoj Crkvi uvijek prisutan, a osobito u liturgijskim činima. Prisutan je u misnoj žrtvi kako u osobi službenika, jer "po službi svećenika sada prinosi onaj isti, koji je onda na križu prinosio samoga sebe", tako posebno pod

euharistijskim prilikama. (25) Prisutan je svojom moći u sakramentima, pa kad tko krsti, sam Krist krsti. Prisutan je u svojoj riječi, jer on govori kad se u Crkvi čita Sveto pismo. Prisutan je napokon kad Crkva moli i psalmira...". (26)

Prisutnost Krista - Uskrsnuloga ostvaruje se nedjeljnim slavljenjem Otajstava, naročito Euharistije. Zato je nedjelja - Euharistija nerazdruživa sprega od najstarijih zapisa iz Djela Apostolskih - pa do dana današnjega. (27) Sakramentalni sadržaj nedjelje i sadržaj Euharistije se poklapaju i jedna i druga su spomen Kristovog uskrsnuća (uključujući, dakako, ne samo muku, smrt, uzašašće i poslanje Duha, nego i cjelokupno Božje djelo spasenja, što u uskrsnuću nalazi svoj vrhunac).

Pastoralni karakter krštenja (a time i Potvrde) sam po sebi govori o povezanosti Krštenja s nedjeljom. I stvarno, već Justinov opis govori o vezi Krštenja s nedjeljnom Euharistijom i poslije Krštenja uvedeni su novokršteni u zajednicu Euharistije. (28). To je shvaćanje povezanosti Krštenja, nedjelje i Pashe dovelo do toga da se Krštenje redovito podjeljivalo u uskrsnoj noći, a na Duhove i Bogojavljenje po analogiji s Pashom odnosno zbog Krštenja Isusova, što se na Istoku slavilo na Bogojavljenje. I novi Obred Krštenja djece preporučuje, da se ono slavi "na Uskrsnom bdijenju ili nedjeljom, kada Crkva slavi spomen uskrsnuća Gospodnjega" i to upravo zato "da se pokaže njegov pashalni karakter." (29)

Ako je Euharistija vrhovni izraz jedinstva Crkve, jednog Tijela Kristova, što jede od jednoga kruha, onda je Krštenje početno ostvarenje toga jedinstva: "Uistinu, mi smo svi - bilo Židovi, bilo Grci, bilo robovi bilo slobodnjaci - kršteni jednim Duhom u jedno tijelo." (1 Kor 12,13) (Ako ovdje ne treba uzeti "kršteni" u smislu cijele inicijacije: Krst-Potvrda-Euharistija, što bi davalo divan smisao krštenja u tijelo Kristovo).

Isto je tako u povijesti uz nedjelju posebno vezana Pokora. Vlast opraštanja grijeha dana je Apostolima "u prvi dan sedmice", kako smo već vidjeli. Didahé, opisujući nedjeljnu Euharistiju, kaže: "Sakupivši se u dan Gospodnji, lomite kruh i dajte hvalu, a prije toga ispovijedite svoje grijehe, da bi vaša žrtva bila čista" (30). Ne može se točno reći u čem se ovo "ispovijedanje" sastojalo ali je očito da se radi o činu pokore za oproštenje grijeha.

Nedjelja kao kršćanski "šabat" po sebi je prestanak grijeha, što je nastupio s Kristom, pa je zato uz nju s pravom vezana Pokora. Komunitarno shvaćanje stvarnosti Crkve, pa i grijeha kao umanjivanja i osipanja Tijela Kristova - Crkve, davalo je i Pokori više teologalno nego psihološko shvaćanje, za razliku od stalne opasnosti što joj danas prijeti. Zato je naravno njezino mjesto bilo na nedjeljnim skupovima i povezano s njihovim shvaćanjem.

Danas se iz čisto praktičnih razloga (pomanjkanje svećenika za ispovijedanje nedjeljom) ili iz liturgijsko-pastoralnih motiva (da se ispovijedanjem ne odvuku vjernici od sudjelovanja u misi)

nastoji Pokoru smjestiti na dane u tjednu, premda je ona po svom osnovnom obilježju usmjerena na nedjelju.

Tako bismo mogli redom proći sve sakramentalne obrede kao i blagoslovine, i vidjeti, kako su svi pastoralnog karaktera i prikladni da budu izvršeni nedjeljom. Druga je, dakako, stvar, da li praktično - pastoralne prilike to dopuštaju. Teologija ne samo da dopušta nego upravo traži.

Nedjelja ima toliku otkupiteljsku važnost i toliku privlačnu snagu, da može služiti kao središte čitave sakramentalne djelatnosti Crkve. To je dan Kristove djelatnosti u oba vida liturgije silaznom i uzlaznom. I oni se upravo u misteriju i sakramentalnom sadržaju toga dana susreću: Vazmeno otajstvo nalazi u Krštenju svoju osnovnu formu i svoj fundamentalni simbolizam; u Potvrdi dar Duha Svetoga usavršava poziv krštenika na pashalno svjedočenje (u Euhastiji i životu; u slavljenju pokore ostvaruje se skup oslobođen svake smetnje zajedništvu, tj. oslobođen od grijeha, kakav treba da bude euharistijski skup; Ženidba izrazuje otajstvo ljubavi, što predstavlja plod euharistijske pričesti; eventualni obred sprovoda naviješta kršćansku nadu u uskrsnuće mrtvih, što je u prisutnosti Kristovoj među svojim pashalnim sustolnicima kao predokus već i ostvarena. (31)

Tako nedjelja postaje znak i ostvarenje prisutnosti Krista - Uskrsnuloga, djelatne prisutnosti u liturgijskim činima, kojima je on nosilac i kojima izvršuje službu općeg i trajnog posredništva između Boga i ljudi. On je sam taj dan odabrao kao dan svoga uskrsnuća i kao dan svoje prisutnosti, što i njegovim vjernicima donosi novi, božanski život Uskrsnuloga i tako ih svrstava u novo stvorenje, što ima svoj početak u njegovu uskrsnuću. Zato taj dan već sada znači i ostvarenje u predokusu vječnu slavu otkupljenih u Kristu.

c) Eshatološko značenje nedjelje

Nedjelja je spomen Kristova uskrsnuća, te je prema tome jedna od njezinih dimenzija upravljenost na prošlost. Ona je također ostvarenje sadašnje prisutnosti Krista - Uskrsnuloga i susreta Crkve s njime po slavljenju otajstva liturgije. To je njezina sadašnja dimenzija. No ona ima treću dimenziju, dimenziju upravljenosti na budućnost, jer navješta, i djelomično kao predokus već ostvaruje slavni drugi dolazak Uskrsnuloga, kada dođe na proslavu vječne Pashe sa svojim odabranicima. Ta je nada čvrsto utemeljena na dosadašnjim njegovim darovima. Njegovim je, naime, uskrsnućem započelo novo doba, doba vječnoga života. On je, razapet i pokopan, uskrsnuo treći dan i živi jednim novim, besmrtnim životom. I mi, dakle, ukoliko imamo udjela u Kristovoj smrti i uskrsnuću, posjedujemo već vječni život. No on je sakriven, još se nije objavio. Već smo djeca Božja u Kristu, ali čekamo da se to objavi (1 Iv 3,2). Ta napetost sadašnje faze povijesti spasenja ima svoj odraz i na nedjelji: ona je već djelomično posjedovanje mira i radosti u Duhu Svetom, ali je također još uvijek i iščekivanje vječnoga dana. Ona je blagdan, no još uvijek djelomičan i nepotpun. Zato Crkva svake

nedjelje doživljava duhovnu paruziju, svijesna da se zaista susreće sa svojim Gospodinom, no ujedno očekuje pojavu njegova drugog dolaska, kada budu prestali znakovi, a nastupa vječni susret licem u lice. (32)

Oci su nastavljajući svoju teologiju o Šabatu primijenili njene oznake također i na nedjelje, a s druge strane su naglašavali superiornost nedjelje nad šabatom. Gornje su stvarnosti izrazili s tri izraza, kojima su označili nedjelju: "prvi dan", "osmi dan" i "dan sunca".

Didascelia Apostolum kaže na račun Židova: "Vi kažete da je Šabat uzvišeniji od nedjelje, jer Biblija kaže da je Gospodin učinio sve stvari u šest dana i da je sedmog dana prestao sa svojim djelima i posvetio ga. Ali mi vas pitamo što je prvo, Alef ili Tau? Prvi je, dakle, početak svijeta". Za Didascaliju je, dakle, nedjelja kao prvi dan spomen stvaranja svijeta.

Euzebije Aleksandrijski povezuje sa stvaranjem i novo stvaranje, tj. uskrsnuće: "Sveti dan nedjelje je spomen Spasiteljev. On je nazvan Gospodnjim (κυριακη) jer je Gospodin (κυριος) dana. Uistinu, prije Gospodinove muke nije se zvao Gospodnjim nego prvim danom. Toga je dana Gospodin kao prvijenac stvaranje svijeta; i toga istog dana on je dao svijetu prvijenac uskrsnuća. Zato je ovaj dan početak (αρχη) svih dobročinstava: početak stvaranja svijeta, početak uskrsnuća, početak sedmice" (PG LXXXVI, 416). Još jasnije govori jedan spis s kraja IV st., pripisivan sv. Atanaziju: "Bog je zato označio početak, tj. nedjelju, da znaš kako je prijašnje pokoljenje završilo. Prvo je završilo, za njim dolazi početak drugog. Zato je Gospodin uskrsnuo dan po suboti". (33) Nedjelja je, dakle, početak novoga stvorenja. Isti spis nastavlja. "Subota je bila kraj prvoga stvaranja, nedjelja je početak drugoga..."

Upravo u doba početaka kršćanstva počelo je na prvi dan židovske sedmice sve jače štovanje sunca kod pogana. Da je moglo doći do zabune u vezi sa svetkovanjem toga dana također sa strane kršćana, dokazuje Tertulijanov tekst: "Ako mi posvećujemo radosti ovaj dan sunca, to je iz posve drugog razloga nego da iskazujemo štovanje suncu..." (Apol. XVI,11). Iz toga je proizišlo i ime, što su ga kršćani u saobraćaju s poganima upotrebljavali za nedjelje: dan sunca.

No iz toga su kršćani napravili novi simbolizam: Sveto pismo naziva Krista "suncem pravednosti". Zato je nedjelja dan kad je izišlo sunce novoga stvorenja. Tako je onaj izraz istovjetan s ovim o "prvom danu" židovske sedmice. Sv. Jeronim će napisati: "Dan Gospodnji, dan uskrsnuća, dan kršćana je naš dan. Ako ga pogani zovu danom sunca, mi rado prihvaćamo ovaj naziv. Jer u ovaj dan je zasjalo svjetlo i u ovaj dan je sinulo sunce pravednosti".

Kakogod su oznake nedjelje kao prvog dana i kao dana sunca za njezinu teologiju značajne, još je mnogo značajniji njen naziv "osmi dan". Kako god je bilo pokušaja da se taj naziv poveže bilo s poganskom religijom bilo sa židovskom apokaliptikom, obje teorije se ne mogu održati, te izlazi da je taj naziv originalno kršćanska

tvorevina. (34) On je nastao, kao i naziv "prvi dan" u vezi sa židovskim Šabatom. Šabat je bio sedmi dan. Kršćani su slavili dan Kristova uskrsnuća, koji je bio dan po suboti, pa se mogao jednako nazvati i prvim i osmim. No više će se ukorijeniti ovaj posljednji naziv. Već se u Barnabinoj poslanici nalazi: "Ja ne volim vaših subota, nego onu što sam je ja učinio, a u koju ću, učinivši kraj svijetu, započeti novi svijet. Zato mi slavimo s radošću osmi dan kada je Isus uskrsnuo". (XV, 8)

Prvo značenje ovog naziva jest ovo: prelaz od sedmog dana na osmi dan simbol je prelaza iz židovstva u kršćanstvo, iz Jahva u Evanđelje. Jeronim piše: "Septenario numero expleto postea per ogdoadem ad Evangelium scandimus". Stara biblijska simbolika sedmice, u kojoj je šest značio sadašnji svijet, a sedmi budući, zamijenjena je brzo novom simbolikom, u kojoj sedam znači ovaj svijet, a osmi budući svijet. Origen će to formulirati ovako: "Broj osam što sadrži snagu uskrsnuća, slika je budućega svijeta". No još će se dugo zadržati i jedan i drugi simbolizam.

Na temelju ovog simbolizma stvorit će Oci od IV stoljeća dva različita kršćanska shvaćanja povijesti. Istočnjaci koji su više skloni alegorizmu, gledat će u židovskoj sedmici samo simbol vremena, a u osmom danu simbol vječnoga života. Tako sv. Bazilije Veliki piše: "Mi na prvi dan sedmice vršimo molitve stojeći, no svi ne znaju tome razloga. To nije uistinu samo zato što smo uskrsnuli s Kristom i što valja da tražimo ono što je gore da na dan uskrsnuća spominjemo milost što nam je dana, stojeći za molitvu; nego ja mislim također i zato, što je taj dan na neki način slika budućeg svijeta...". (35) Bazilije temelji svoje izvode na cikličkom shvaćanju vremena, vlastitom Helenima. To primjenjuje na dan Gospodnji: "Zato također, jer je on početak dana, nije od Mojsija nazvan 'prvim' nego 'jednom'. 'I bilo je veče i jutro, jedan (μία) dan', koji se vraća redovito sebi samome. Zato je on ujedno i jedan i osmi, doista jedan i pravi osmi, koga spominje Psalmista u naslovima psalama označujući njime ono stanje što će slijediti poslije ovog vremena, onaj dan bez kraja, drugi vijek koji nema ni večeri ni trajanja ni prestanka ni starenja. Crkva, dakle, uči svoju djecu da toga dana vrše molitve stojeći, jer je potrebno da trajnim spomenom vječnoga života ne zanemarimo onih stvari koje nas u nj vode". (36) Bazilije je bio svijestan da takvo cikličko shvaćanje može doći u sukob s navodima Biblije, koji više odgovaraju linearnom shvaćanju vremena. Zato pokušava te navode tumačiti u svom smislu: "Ako nam Pismo predstavlja više vjekova (αἰῶνες), govoreći često o 'vijeku vjekova'... napomenut ćemo da nijedan vijek nije imenovan ni prvim ni drugim ni trećim, tako da to ne predstavlja ni opisivanja ni granica ni slijeda vjekova, nego razliku stanja i različite stvarnosti". (37) Radi se, dakle, o raznim, hijerarhijski raspoređenim stanjima unutar istog "aiona". Čitava, dakle, sedmica predstavlja sadašnji vijek (αἰών), dok dan 'Gospodnji predstavlja budući vijek (αἰών): "Dan Gospodnji je velik i slavan. Pismo poznaje taj dan bez večeri", bez slijeda, bez kraja: Psalmista ga je nazvao također osmim, jer on je izvan ovog sedmičnog vremena. Hoćeš li ga zvati danom ili vijekom,

značenje je isto. Ako to stanje nazoveš danom, on je jedan (μία), a ne mnogostruk; ako ga nazoveš (ἡμέρα), on je jedini a ne dio neke cjeline. Mojsije, da bi naš duh uzdigao prema budućem životu, nazvao je 'jednim' sliku toga vijeka (αἰῶνος), prvijenca, dana suvremenika svjetlosti, sveti dan Gospodnji, počašćen uskrsnućem Gospodnjim". (38) Ovime Bazilije uzdiže dan Gospodnji na razinu liturgijskog spomena, okrenutog odjednom prema prošlosti i prema budućnosti.

Istim smjerom ide i Grgur Nazijanski: "... kao što je prvo stvaranje počelo jedne nedjelje, tako i drugo stvaranje počinje istog dana, koji je ujedno prvi u odnosu na one što slijede iza njega, i osmi u odnosu na one prije. On je najuzvišeniji od svih dana i najdivniji od svih dana: on se, naime, odnosi na onaj život gore". (39).

Grgur Niški: "Kada ovo tekuće i prolazno vrijeme prestane, te kad više ne bude postojao svijet rađanja i raspadanja, tada će posve nestati i sedmice što mjeri vrijeme, a naslijedit će je osmi dan (ogdoade), koji je budući vijek, što od svega čini samo jedan dan, prema riječi Proroka koji naziva 'Velikim danom' onaj život što ga očekujemo. I taj dan ne obasjava više ovo vidljivo sunce, nego pravo svjetlo, sunce pravednosti, nazvano od Proroka Oriens, jer ga više ne skrivaju zalasci". (40)

Ivan Krizostom, govoreći o naslovima Psalama, kao i gore navedeni Oci, piše: "Koji je to osmi, ako ne dan Gospodnji, velik i očit. Pismo ga je nazvalo osmim, označujući promjenu stanja i početak budućeg života. Uistinu, sadašnji je život samo jedna sedmica što počinje prvim danom i svršava sedmim, te se ponovno vraća na istu mjeru, ponovno dolazi na isti početak da bi došla i na isti svršetak. Zato nitko neće nedjelju zvati osmim danom nego prvim. Doista, sedmični se ciklus ne proteže na broj osam. Ali kad se sve stvari zaustave i rasture, tada će se pojaviti tijek osmog dana. Njegov tijek se zaista ne vraća na početak nego predstavlja sukcesivna trajanja...". (41)

Tako kršćanski Istok u svojim najistaknutijim predstavnicima ne podliježe utjecaju judaizma: ne da se uvući u računanje mileniuma, kako će to uslijediti na Zapadu. Istok ostaje pri temeljnoj simbolici: sedmica je simbol ovoga života, a osmi dan budućeg. Manje se u tome radi o vremenskom slijedu, a više o različitim stanjima. (42)

Na Zapadu je simbolika sedmice poslužila za računanje epoha povijesti svijeta i dana drugog dolaska Kristova. Istina je, da je i na Zapadu glavni cilj bio doznati kraj ovog "zlog svijeta" i početak novog, budućeg svijeta. Ta misao prolazila je na Zapadu, čini se, kroz tri susljedne faze, od kojih je jedna a djelomično i druga židovskog porijekla, dok je treća izgrađena u kršćanstvu, konkretno od sv. Augustina. (43)

Prvu fazu predstavlja milenarizam. Njegov postanak vuče korijen iz židovske apokaliptike, gdje je očekivano mesijansko kraljevstvo uz ponovno ne ponovno u trećoj: životinje i izvanrednu

plodnost zemlje najprije kao oznaku imalo i dug život općenito (44), da bi zatim u Knjizi Jubileja ta mjera došla na hiljadu godina. Egzegetirajući, naime Po 2,17, pisac kaže: "Adam je umro 70 godina prije nego što je navršio hiljadu godina. Hiljadu godina, najme, na nebu je kao jedan dan (Ps 89,4). Zato je i napisano u vezi sa stablom spoznaje dobra i zla: 'U onaj dan u koji s njega okusiš, zacijelo ćeš umrijeti'. Stoga je on umro prije nego što je navršio godine toga dana" (Jub. IV,29). Tako je povezan tekst Postanka s Psalmom 89. i u vezi s time je judeo-kršćanska tradicija Male Azije sadržavala i to, da će u mesijanskom kraljevstvu, promatranom kao povratkom u Raj, život trajati hiljadu godina, koliko je trebao trajati i Adamov. Ta ideja nalazi se kod Justina: "Za mene i za kršćane potpunog pravovjerja, koliko ih ovdje ima, mi znamo da će uskrsnuće tijela doći kroz hiljadu godina u obnovljenom, ukrašenom i uvećanom Jeruzalemu, kako tvrde Proroci Ezekijel, Izaija i drugi". (46) Laktancije je prihvaćao čak i ono najmaterijalnije shvaćanje milenarizma: "Poslije uskrsnuća Sin Božji će hiljadu godina kraljevati među ljudima i vladat će vrlo pravednom vladavinom. Oni koji budu tada živjeli neće umirati, nego će kroz hiljadu godina roditi nebrojeno mnoštvo. Uskrsnuli će sjediti kao suci živima. Tada će sunce postati sedam puta sjajnije nego danas. Zvijeri se više neće hraniti krvlju". (47) Sa svoje strane tu su nauku držali Irenej i Metodije Olimpski.

Dok se u Aziji na temelju ideje mesijanskog kraljevstva kao povratku u Raj razvio milenarizam, u isto vrijeme je u Siriji i Egiptu hiljadugodišnje mesijansko kraljevstvo uklopljeno u simbolizam kozmičke sedmice i shvaćeno kao sedmi milenij povijesti svijeta. Prvi tekst u kojem se ta ideja susreće jest Barnabina Poslanica: "Subota se spominje od početka stvaranja: Bog je u šest dana učinio djela svojih ruku; sedmi dan on ih je dovršio; u taj dan on je počinuo. Pripazite, djeco moja, na ove riječi: Bog je dovršio svoje djelo u šest dana. To znači da će Bog u šest dana privesti sve stvari njihovu svršetku, jer za njega je "jedan dan kao hiljadu godina" (Ps 89,4), kako to on sam potvrđuje. Eno: Jedan dan Gospodnji bit će kao hiljadu godina. Dakle, djeco moja, u šest dana, tj. u šest hiljadu godina, svemir će biti dovršen. A ono: On otpočinu sedmi dan, ima ovo značenje: kada njegov Sin dođe da učini kraj ovom roku što je dopušten grešnicima, da sudi bezbožnicima, da preobrazi nebo, mjesec i zvijezde, tada će slavno počinuti sedmi dan. On uistinu kaže Židovima: Nisu mi ugodne vaše subote; nego ona što sam je ja učinio, u koju ću, učinivši kraj svemiru, započeti osmi dan, tj. jedan drugi svijet". (48) Ovdje je očito povezivanje ideje hiljadugodišnjeg Kraljevstva s kozmičkom sedmicom.

Te su ideje prenesene na Zapad preko dvojice pisaca: Ireneja i Hipolita. Irenej pokazuje očitu ovisnost o gornjem tekstu Barnabine Poslanice, kad piše: "U toliko je dana svijet bio stvoren, u toliko milenija će biti i dovršen. Zato Pismo kaže: Bog dovrši svoja djela šesti dan te počinu sedmi od svih svojih djela. To je ujedno pripovijedanje prošlih i proroštvo budućih stvari. Ako su zaista dani Gospodinovi kao hiljadu godina, te ako je u šest dana završeno ono što je on učinio, očito je da je taj svršetak u 6.000 godina". (49) Ili malo dalje: "Kad Antikrist bude sve na ovom svijetu

opustošiq, za vrijeme svoga kraljevstva od tri godine i šest mjeseci, tada će doći Gospodin s neba na oblacima, baciti Antikrista i one što su ga poslušali u ognjeno jezero, a pravednima donijeti vrijeme kraljevstva, tj. počinka, posvećeni sedmi dan". (50)

Sv. Viktorin stoji na istom stanovištu sedam milenija, od kojih je sedmi počinak pravednih u kraljevanju: "Izaija i njegovi drugovi prekršili su subotu, da bi prava subota bila ova što će se obdržavati u sedmom mileniju, prema onome što je Gospodin odredio da ovim sedam dana odgovara sedam hiljada godina. Uistinu je pisano: U tvojim očima, Gospodine, tisuću godina je kao jedan dan. Zato je, kako sam napomenuo, prava subota ona, kada će Krist kraljevati sa svojim izabranicima". (51)

Hipolit Rimski (čije djelo "Komentar Danijela" neki upravo zbog istovjetnosti ideja sa Sirskim piscima pripisuju nekom Sircu) ima iste ideje: "Nužno je potrebno da isteče šest hiljada godina prije nego što dođe subota, počinak, posvećeni dan, u koji je Gospodin počinuo od svih svojih djela. Subota je tip i figura budućeg kraljevstva svetih, kada budu kraljevali s Kristom, kada on siđe s neba, kako to iznosi Ivan u Otkrivenju. Uistinu, dan Gospodinov je kao tisuću godina. Zato, jer je Gospodin učinio svemir u šest dana, treba da se navrši i šest tisuća godina. One se nisu navršile, kako kaže Ivan: '... petorica su pala, jedan živi, a posljednji još nije došao' (Otkr 17,10). Posljednjim se označuje sedmog, u kojem će biti počinak". (52) No Hipolit je primio i detaljni račun Teofila Antiohijskog, prema kojemu je Krist došao na svijet 5500 godine povijesti svijeta, te stoga od njegova dolaska do uspostave kraljevstva preostaje još 500 godina: "Ono što je Mosiju bilo pokazano u pustinji odnosno na kovčegu, figura je i slika duhovnih otajstava, da bi se kad dođe istina na koncu vremena moglo vidjeti, kako su se te stvari ispunile. Kovčeg je imao pet i po lakata: to je 5500 godina nakon kojih je Gospodin došao. Od njegova rođenja treba da prođe još 500 godina, da bi se navršilo 6000 godina. I tada će biti kraj". (53)

Tako je druga faza značila povezivanje tisućgodišnjeg trajanja kraljevstva sa simbolikom sedmice. U tom je obliku misao teologije povijesti došla do Augustina, koji će poći korak naprijed i značiti treću fazu njena razvoja na Zapadu. On prihvaća milenarizam i podjelu povijesti na sedam epoha: "Osmi dan znači novi život na kraju vjekova, a sedmi budući počinak svetih na zemlji. Uistinu, Gospodin će kraljevati na zemlji sa svojim svetima, kako uči Pismo. To će biti sedmi dan. Prvi je, naime, u cjelini vremena onaj od Adama do Noe; drugi od Noe do Abrahama; treći od Abrahama do Davida; četvrti od Davida do babilonskog sužanjstva; peti od sužanjstva do dolaska našega Gospodina Isusa Krista. Od dolaska Gospodnjega počinje šesti, u kojem smo mi. I zato kao što je čovjek oblikovan u Postanku šestog dana, tako smo i mi preporođeni u krštenju da bismo primili sliku našega Spasitelja u ovo naše vrijeme, koje je kao šesti dan svega vremena. Kad prođe ovaj šesti dan, doći će počinak... i sveci će Božji subotovati. Iza sedmog kad se pokaže na polju vrijednost žetve, sjaj i zasluga svetih, ići će u onaj život za koji je rečeno, da oko nije vidjelo, ni uho čulo

što Bog čuva onima koji ga ljube. Tada će se doći, da tako kažem, na početak kao što kad je bilo završeno sedam dana, osmi je ujedno i prvi, tako i nakon sedam dovršenih i ispunjenih doba svijeta što prolazi, opet ćemo doći na onu besmrtnost i na ono blaženstvo, što ga je čovjek izgubio...". (54) Ovdje su sadržani svi elementi milenarizma, kojemu je bitno upravo zemaljsko mesijansko kraljevstvo kao sedmi milenij prije osnog dana, tj. vječnog života. I na drugom mjestu Augustin to dobro razlikuje: "Druga je stvar počinuti u Gospodinu još usred ovog vremena, što je označeno sedmim danom, tj. subotom; a druga je stvar nadvisiti sva vremena i tada bez kraja počivati u tvorcu vremena, što je označeno osmim danom". No, u kasnijim svojim spisima Augustin se ponovno vraća na milenarizam i piše o njem ovo: "Oni koji su zbog ovih riječi Otkrivenja (20, 1-6) predpostavljali da će biti jedno prvo uskrsnuće tijela, bili su frapirani prije svega brojem od hiljadu godina, kao da bi kod svetih trebao biti neki sabatizam tolikog trajanja, tj. jedna sveta dokolica poslije iskušenja od šest hiljada godina otkada je stvoren čovjek i krivnjom onog poznatog velikog grijeha istjeran iz sreće Raja u nevolje ovoga smrtnog života; da kao što je pisano: 'Jedan je dan u očima Božjim kao hiljadu godina', kad se jednom navrši šest hiljada godina kao šest dana, slijedi sedmi, kao subota, u tisuću zadnjih godina, kada sveti budu uskrsnuli, upravo zato da bi slavili tu subotu". (55) Nakon ovog rezimea, evo što o tome misli Augustin: "Ovo mišljenje bilo bi do određene mjere prihvatljivo, ako bi se mislilo na duhovne radosti što će ih u tom Šabatu uživati sveti po prisutnosti Gospodnjoj. Uistinu, i mi smo sami nekada to mislili. Ali ako se kaže da će se oni što budu uskrsnuli podavati zemaljskim gozbama bez mjere, to se ne može uopće vjerovati, osim od tjelesnih ljudi". (56)

Augustin, dakle, ne prihvaća prije svega onog materijalno shvaćenog milenarizma, o kojem smo gore govorili. No on ne prihvaća više ni osnovnih postavaka milenarizma o zemaljskom kraljevstvu svetih. Sedmi dan ne znači, dakle, više to kraljevstvo, nego vječni život: "Tamo će se ostvariti ona 'Vacate et videte quoniam ego sum Deus'. To će biti zaista veliki Šabat koji nema večeri, onaj što ga je Gospodin pohvalio u prvim djelima ovoga svijeta. Mi ćemo, sami biti sedmi dan, kad budemo ispunjeni i obnovljeni blagoslovom i posvećenjem. Nanovo stvoreni po Bogu i usavršeni jednom višom milošću, počinut ćemo zauvijek, videći da je on Bog; bit ćemo, naime, zasićeni, kad on bude sve u svemu. Ako se broj doba broji kao broj dana, prema onome što nam, čini se, sugerira Pismo, taj će se šabatizam pokazati još očitije, jer on se nalazi na sedmom mjestu." (57)

Augustin prihvaća i podjelu povijesti na sedam doba drugačije nego što to shvaćaju ostali. Vidjeli smo da Hipolit striktno prihvaća sedam milenija, što ga je vodilo izračunavanju dana Kristova drugog dolaska i konca svijeta. Augustin sve to shvaća simbolički i primjenjuje stvarnim epohama povijesti. Broj hiljadu ne treba, dakle, shvatiti striktno, nego u značenju čitave jedne epohe, koja se od drugih razlikuje, bez obzira na njeno stvarno trajanje. A još dalje je od Augustina svaki pokušaj izračunavanja vremena Kristova dolaska: "Nekima je izgledalo da (broj osam naslova PS.

VI) označuje dan suda, tj. vrijeme dolaska našega Gospodina. Taj je dolazak, računajući godine od Adama, trebao, po tom mišljenju, stići nakon sedam hiljada godina, tako da tih sedam milenija prođe kao sedam dana, te da to vrijeme dođe kao osmi dan. No kako je Gospodin rekao: 'Non est nostrum scire tempora', jasno se vidi da se nitko ne treba drznuti pripisivati sebi poznavanje toga vremena po brojenju godina". (58)

Od milenarizma, čija je bit u očekivanju zemaljskog mesijanskog kraljevstva, obilježenog zemaljskim uživanjem pravednika s Kristom, zapadna teologija povijesti išla je preko povezivanja te ideje sa simbolikom sedmice. To je dovelo do pokušaja izračunjavanja trajanja povijesti svijeta u sedam milenija. Konačno je Augustin napustio i jedno i drugo, te sve sveo na simbolizam, što i jest.

Ovaj mali izvadak iz bogate otačke literature o teologiji povijesti, kao i sve što smo gore sumarno iznijeli o danu Gospodnjem i sedmici općenito, pokazuje kako je upravo sedmični ritam ne samo onaj osnovni ritam Biblije, nego i osnovni ritam čitave kršćanske predaje. Na mnogim područjima, a osobito - kršćanskom shvaćanju povijesti, on je utisnuo svoj pečat i uvjetovao u mnogome daljnji razvoj misli.

B I L J E Š K E

1. P. Daegnino, Dal Sabato ebraico alla Domenica cristiana, in La Domenica (= Liturgica, Nuova serie 6), Padova 1968, 43.
2. ibid. 44. A. Rebić, Dan Gospodnji u Novom Zavjetu i u novozavjetno vrijeme, u Bogoslovska Smotra XXXX (1970), 1,5-6.
3. P. Daegino, a.c. 49.
4. A. Hänggi - I. Pahl, Prex eucharistica. Textus evariis liturgiis antiquioribus selecti (= Specilegium Friburgense, Vol. 12) Fribourg, 1968,6.
5. ibid. 7.
6. Strack-Billerbeck, Komentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch, Monaco 1928, IV, 839.
7. J. Daniélou, Bible et liturgie (= Lex orandi 11), Paris 1956, 304-305.
8. ibid. 311-312.
9. ibid. 309-310.
10. ibid. 312-314.
11. ibid. 314-321.
12. ibid. 321-323.
13. ibid. 325-327. Na označenim mjestima Daniélou-ove knjige mogu se naći i mjesta Otaca ovdje navedena.
14. A. Rebić, n.čl. 10. i literatura tamo navedena.
15. M. Magrassi, La domenica "Sacramento della Pasqua", in La Domenica (= Liturgica, Nuova serie 6), Padova 1968, 73-78.

16. "essent soliti, stato die, ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere..." (Plinius Iunior, Epist. X, 96).
17. "ad gallicantu post vigilicum".
18. Eucharistiae sacramentum et in tempore victus... etiam antelucaris coetibus... sumimus", Tertulianus, De Corova 3.
19. Tertullianus, De fuga, 14.
20. Cyprianus, Epistola 63,15.
21. prema talijanskom izdanju: Eteria, Diario di viaggio (= Patristica), Edizioni Paoline, Alba-Roma 1966, 120-122.
22. J. Mateos, La vigile cathédrale chez Egérie, in Orientalia Christiana Periodica XXVII (1961), fasc. II, 286-292.
23. La Tradition Apostolique de saint Hippolyte, par Dom. B. Botte (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 39), Aschendorff-Münster 1963, 90.
24. Egeria, n.dj. 122-123.
25. Ova formulacija čini mi se bližom originalu od one u prijevodu "Kršćanske sadašnjosti" i još više od one Interdijecezanskog liturgijskog odbora, u kojima se citat Tridentskog Koncila veže neopravdano uz drugi dio rečenice, dok je on u originalu stvarno vezan uz prvi dio, te se njime želi naglasiti upravo prisutnost Krista u službi svećenika.
26. Liturgijska Konstitucija, 7.
27. Vidi o tome: A. Benvin: Nedjelja kao dan Euharistije kroz povijest do danas, u Bogoslovska Smotra XXXX (1970), 1,14-27.
28. Justin, I Apologija, 61.
29. Ordo baptismi parvulorum, Vatikan 1969, br. 9.
30. Didahe 14,1.
31. E. Lodi, La celebrazione degli altri sacramenti nel giorno del Signore, u n.dj. La domenica, 113-133.
32. M. Magrassi, n. čl. 90-91.
33. De sabbatis et circoncisione, PG XXVIII, 133.
34. J. Daniélou, Bible et liturgie (= Leg orandi 11), Paris, 1958, 347-348.
35. De Spiritu Sancto, 27, prema J. Daniélou, n.dj. 356.
36. ibid.
37. ibid. 52, Daniélou 359.
38. ibid. 52, Daniélou 360.
39. Or XLI in Pentecoste, PG XXXVI, 612G-613A, Daniélou 364-365.
40. Comm. Ps., II,8 PG XLIV, 504D-505A, Daniélou 366.

41. De compunctione, II,4, PG XLVII, 415D-416A, Daniélou 372.
42. Usp. A. Luneau, L'Histoire du salut chez les Pères de l'Eglise (= Théologie historique 2), Paris 1964, 1-206.
43. ibid. 411-412.
44. Is. 65,20-22.
45. J. Daniélou, Théologie du Judeo-Christianisme I, Paris, 1958, 354.
46. Dial. LXXX, 4, ibid. 355.
47. Div. Inst. 24, PL VI, 810-811.
48. XV, 3-8, prema: J. Daniélou, Théologie..., 359-360.
49. Adv. haer. V, 28,3 ibid. 362.
50. Adv. haer. V, 30,4 ibid. 363.
51. De fabrica mundi, 6, ibid. 363.
52. Cum. Dan. IV, 23, ibid. 364.
53. Cum. Dan. IV, 24, ibid. 364-365.
54. Sermo 259, PL XXXVIII, 1197-1198 J. Daniélou, Bible et liturgie, 375-376.
55. De civitate Dei, 20,7, PL XLI, 667.
56. ibid.
57. ibid.
58. Ennaratio super Ps. VI, PL XXXVI, 90.

= = =

IV POGLAVLJE

U S K R S N I C I K L U S L I T U R G I J S K E G O D I N E

Uvod

"Svake sedmice, u dan što ga je nazvala Gospodnjim, Crkva slavi spomen Gospodnjeg uskrsnuća, koje uz to, zajedno s njegovom blaženom mukom, svetkuje i jednom u godini najvećim blagdanom Uskrsa". (1) Ova kratka formula II Vatikanskog Sabora sakriva u sebi princip jedinstva kršćanske liturgije. Kršćanska naime, liturgija poznaje samo jedno slavlje: Pashu Kristovu, Njegov prijelaz s ovog svijeta k Ocu po muci, smrti i uskrsnuću. To je kao što smo vidjeli predmet slavljenja nedjelje, slavljenje nedjelje je najvažniji vid slavljenja Crkve. To je predmet slavljenja i "najvećeg blagdana-Uskrsa" s njegovim vremenskim produžetkom - Pedesetnicom i njegovom pripravom - Korizmom. To je pod naročitim vidom predmet također božićnog ciklusa liturgijske godine sa svoja dva žarišta, Božićem i Bogojavljanjem. To je predmet blagdana Bl. Djevice Marije i Svetaca, u kojima Crkva slavi ostvarenje istog Vazmenog otajstva.

Detaljni opisi Kristova puta u Jeruzalem uoči njegove muke i smrti u Evanđelju, te Njegova riječ na Posljednjoj večeri: "Vruće sam želio da blagujem s vama ovu Pashalnu večeru prije svoje smrti" (Luka 22,15), pokazuju Isusovu trajnu nutarnju usmjerenost prema pashi. Ivan će to izraziti razlikujući "židovski blagdan pashe" (6,4) od Kristove Pashe. Svojom, mukom smrću i uskrsnućem Krist je izvršio ovo otkupljenje, kojemu je bila usmjerena starozavjetna Pasha i što ga je ona svojim simbolizmom naviještala. "Ovo činite Meni na spomen". Time je htio reći: "Moj prijelaz s ovoga svijeta k Ocu po muci, smrti i uskrsnuću jest ostvarenje pravog, duhovnog otkupljenja, onog kakovo je Bog doista htio i kojemu je bila upravljena sva povijest spasenja. Zato nakon izvršenja tog otkupljenja ni obred Pashe neće biti više vršen na spomen Izaka, slike Otkupitelja, nego na spomen Moje muke, smrti i uskrsnuća, pravog otkupljenja". Tome, uostalom odgovara i sam obred nove Pashe. Nema više jaganjca, jer jaganjac je bio samo slika Krista - žrtve pomirnice za naše grijehe, nego je Kristovo Tijelo - koje se za nas daje. Nema više spomena saveza uz "rod trsov", Kristova krv, koja se za nas prolijeva i koja ovjekovječuje savez ljubavi.

Iz ovakovog shvaćanja pashalnog obilježja Kristovog otkupiteljskog djela i Euharistije kao liturgijskog spomenčina toga djela, lako je shvatiti također i važnost i središnje mjesto nedjeljnje Euharistije u životu Crkve. Ova je po Kristovoj volji osnovni bogoštovni izraz Kristova djela spasenja, pa zato i najviši izraz Kristove vjere. Svaka je nedjelja za kršćanina Pasha.

No brzo se uz nedjeljno slavlje Pashe pojavilo i njezino godišnje slavljenje: godišnjica smrti i uskrsnuća Kristova. To se slavljenje stavljalo na dan, za koji se držalo da je pravi dan tih događaja. Od početka II stoljeća imamo već o tome nedvojbenih dokaza. (2)

Što se tiče dana slavljenja, postojala je u tome razlika. U Maloj Aziji su kršćanske zajednice, pozivajući se na predaju Apostola Filipa i Ivana, slavile Pashu 14. Nisana, kada je, po Ivanovu Evanđelju, Isus umro u doba klanja vazmenih jaganjaca u hramu. Zato su se i zvali "Quatugor decimani". Predmet slavljenja toga dana bila je smrt Kristova, a dva dana nakon toga bio je spomen uskrsnuća. Pasha je, dakle, prema ovome slavljenju imala vrhunac u smrti Kristovoj. Takvim računanjem, dakako, mogao je spomen uskrsnuća pasti na bilo koji dan u sedmici. Danom slavljenja smrti Kristove prestajao bi i predpashalni post. Zapadne Crkve na čelu s Rimskom, i pozivajući se na predaju Petra Apostola, slavile su Pashu uskrsnuća Kristova u nedjelju što je slijedila 14. Nisana, a u petak prije toga slavila se Pasha smrti Kristove. (3) Naglasak je bio stavljen na uskrsnuće, za razliku od Istoka gdje je više isticana smrt Kristova. Na Zapadu je s tim u vezi i post praktično prestajao u nedjelju ujutro. Vidjet ćemo kasnije, da ipak ne valja korizmeni post i post vazmenog trodnevlja poistovjetiti, jer su oni po svom karakteru različiti.

Iz te razlike nastala je velika rasprava, u kojoj su već u drugom stoljeću intervenirala dvojica papa. Sv. Polikarpo, biskup Smirne pokušao je papu Aniceta (oko 150.g.) uvjeriti kako je praksa maloazijskih Crkava, koja je bila striktno vezana na židovski kalendar, jedino ispravna. No i rimska je tradicija u tom pogledu bila jaka, pa do sporazuma nije došlo. No nije došlo zbog toga ni do loma jedinstva. To treba zahvaliti razboritosti pape Viktora, koji je znao poštivati apostolsku tradiciju Istoka. Iz pisma, naime, efeškog biskupa Polikrata, što ga je uime svih maloazijskih biskupa uputio o toj stvari papi, vidi se čvrst i nepomirljiv stav: "Predbacivanja kojima nas se hoće zaplašiti, nimalo me ne uznemiruju; moji oci su, naime, govorili, da se treba više pokoravati Bogu nego ljudima". Još oštrije stvar je postavljena za pape Viktora (oko 190.g.). Neprestana i sve glasnija rasprava o toj stvari natjerala ga je da riješi to pitanje. Sinode na Zapadu bile su, dakako, za zapadnu praksu, ali se azijati nisu htjeli pokoriti. Kad je papa već bio spreman na isključenje nepokornih, intervenirao je na čelu velike skupine biskupa. Sv. Irenej iz Liona, uvjeravajući papu, kako zbog ovog ne treba isključivati iz jedinstva Crkve tolike kršćanske zajednice, osnovane od Apostola. I papa je vjerojatno popustio. No u isto vrijeme su i biskupi Male Azije prihvatili rimsku praksu,te je još prije Nicejskog Sabora bar kroz neko vrijeme u slavljenju Pashe vladala jednaka praksa u cijeloj Crkvi.

Čini se da je u ovom slučaju protiv starije azijske predaje vjerojatno apostolskog porijekla, prevladala kasnije rimska predaja, jer je više odgovarala svijesti samosvojnosti kršćanske religije kao i uređenja civilnog društva. (4)

No ni ovaj sporazum nije učinio kraja nesuglasicama. On je doduše uveo jedinstvenu praksu, da se Pasha slavi uvijek nedjeljom, no nije precizirao koja će to nedjelja biti. Antiohijska Crkva, a s njome i sve Crkve u Siriji, držeći se židovskog datuma Pashe, uzimala je uvijek prvu nedjelju poslije 14. Nisana. Tako se događalo, da je ta nedjelja znala pasti i prije proljetnog ekvinocija, što

je u simbolici Pashe imao tako važno mjesto. Aleksandrija i Rim su odbacivali židovsko računanje i imali svoje vlastito, po kojemu Pasha nije nikada smjela doći prije proljetnog ekvinocija. No oni se opet međusobno nisu slagali glede točnog dana ekvinocija, pa su odatle iskrsle beskrajne rasprave što su i poganima davale povoda za ismijavanja. (5) Nesuglasice je rješavao Nicejski Koncil (325. god.) i odredio slijedeće:

a) Pasha mora uvijek pasti u nedjelju;

b) Pasha ne smije nikada pasti u isti dan sa židovskom Pashom;

c) Dan Pashe treba biti prva nedjelja nakon proljetnog uštapa, uštapa što slijedi proljetni ekvinocij.

Oci Sabora imali su, čini se, više povjerenja u aleksandrijske stručnjake za računanje vremena, jer su odredili, da točan datum Pashe mora aleksandrijska Crkva svake godine na vrijeme javiti rimskoj Crkvi, a ona ostalim Crkvama na Zapadu.

No ni to se nije držalo, pa su već slijedeće godine (326.) Aleksandrija i Rim slavili Pashu različito. Tek početkom VI. st. (526. g.) Dionizije Mali je uskladio rimsko računanje s aleksandrijskim. To su rješenje postepeno prihvatile gotovo sve Zapadne Crkve. No, i tu je postojala razlika, koja je dovela do novog zahvata u kalendar u XVI. stoljeću, kada je konačno papa Grgu XIII izostavio 10 suvišnih dana, koji su se tokom stoljeća zbog te razlike nakupili (4.-15. listopada 1582.). Nastojanja u najnovije vrijeme, da se uvede jedan stalni međunarodni kalendar, koji bi bio pogodniji osobito u ekonomskim poslovima, Crkva je već na Saboru uzela u obzir i dala načelno svoj pristanak, uz uvjet da se sačuva uredba sedmice. Pa čak i neko neznatno odstupanje od toga Crkva bi prihvatila. (6)

Možda su za nas danas ovakove rasprave nezanimljive i njihova žustrina nerazumljiva. Ali za Oce je uz datum Pashe, tj. na datum smrti i uskrsnuća Kristova bila vezana teologija smrti i uskrsnuća, kako ćemo to vidjeti.

Prije svega, postojala je stara tradicija, da je na dan proljetnog ekvinocija, tj. 25. ožujka, bio stvoren svijet, da je to bio dan utjelovljenja Riječi u krilu Bl. Dj. Marije, te da je na taj dan Krist umro na križu. (7) Ne radi se, dakle, o nekom kronološkom razlogu stavljanja datuma Kristove smrti na taj dan, nego je to teološki razlog: Krist je u svemu bio savršen, pa i u tome, da trajanje njegova života bude savršeno, u godinama potpuno.

No, mnogo više je teologija Otaca vezana uz ove vremenske podatke Kristove Pashe:

- 14. Nisan je dan punog mjeseca (uštapa);
- Nisan je prvi mjesec u godini i mjesec proljeća;
- Krist je kao vazmeni jaganjac žrtvovan podvečer. (8)

a) U vrijeme uštapa o zalazu sunca izlazi mjesec i svijetli sve do ponovnog izlaska sunca. Tako se dobiva čitavih 24 sata praktički bez noći. Već je u židovskom obredu Pashe ova pojava dobila

simboličko značenje. Nakon spomena velikih noći u povijesti Izraela, moli se: "Dovedi nam onaj dan, kada ne bude ni dana ni noći (tj. dan konačnog otkupljenja koji ne pozna večeri) (nota 10) i daj da upoznamo, da je tvoj dan i da je tvoja noć; ... daj da budu rasvjetljene tmine noći kao svjetlo dana". (9) Ta simbolika svijetla u noći povezana je i sa stupom od ognja, što je pratio Izrael u noći Izlaska. Tako Mišna, Pesahim 10,5: "A naše je da blagoslivljamo, slavimo... Boga, koji... nas je izveo iz ropstva u slobodu... iz tame u svjetlost veliku". To nalazimo također u Novom Zavjetu u Prvoj Petrovoj: "Vi ste, naprotiv, izabrani rod, kraljevsko svećenstvo, sveti puk... da razglasite slavna djela onoga koji vas pozva iz tame u svoje divno svjetlo" (2,9).

Tu simboliku prihvaćaju i razvijaju Oci. No upravo gore navedene promjene datuma Pashe odrazuju se i u teologiji Otaca. Neki će svoje izvode temeljiti na simbolizmu punog mjeseca s neprekidnom svjetlošću: "Žrtva se ubija, smrt prolazi, i tko se spasava raduje se trajnom svjetlu, jer noći svjetli mjesec, a mjesec slijedi sunce: 15. je, naime, dan ili uštap. Svih pet odsjeka (= 5 dana između 10., kad se uzima janje i 15.) jest pet doba svijeta: od Adama do Noe, od Noe do Abrahama, od Abrahama do Mojsija, od Mojsija do dolaska Kristova, s time da njegov dolazak pada kao peto razdoblje. Kroz sva ova vremena, bilo je spasenje, što se ovom žrtvom daje, pripravljeno ljudima, no nije bilo izvršeno. U petom vremenu žrtvovana je prava Pasha, i po njoj čovjek kao prvorođenac ulazi u svjetlost bez prestanka" (Ps. Hrysostomus, De Paschale I, 8). Slično i Grgur Niški, govoreći o razlogu, zašto se Pasha slavi u doba ekvinocija, kaže da to treba značiti, kako nad tamom idolopoklonstva mora pobijediti svjetlost života u vjeri. I nastavlja: "Zato i mjesec, završavajući četrnaesti dan svoga hoda, nasljeđujući sunce što zalazi, sam neće zaći prije nego što svoju svjetlost pomiješa sa svjetlošću pravoga sunca, tako da jedna ista svjetlost, protegnuta na dan i noć, ne bude umanjena nikakvim nastupom tame. ... Tako neka bude i tvoj život sav jedan blagdan i veliki dan, lišen potpuno noćne tame" (Ep. 4, PG 46, 1028). U prvom slučaju radi se o teologiji povijesti spasenja, a u drugom je kozmička pojava slika nove duhovne situacije, što je u dušama nastupila dolaskom Kristovim.

Kad je za cijelu Crkvu Nicejski Koncil prenio slavljenje Pashe na nedjelju poslije proljetnog uštapa, bila je ova simbolika Pashe kao trajnoga svjetla već toliko ukorijenjena u shvaćanju kršćana, da se ona i dalje nastavila, premda se Pasha vremenski nije poklapala s uštapom. U to će vrijeme dobiti veliko značenje obred paljenja svijeće (ritus lucenaris). Upravo pod utjecajem te pashalne simbolike dobit će taj redoviti čin veliko značenje, koje će biti izraženo i velikom obrednom svečanošću. Svjetlo svijeće, ili svjetiljke općenito, nadoknadit će izgubljenu simboliku uštapa. Tako već Grgur Niški piše: "Očima gledamo svjetlo što je noću išlo pred nama u ognjenom stupu. ... Budući, dakle, da ova svjetla noć, združujući svjetlost svjetiljaka s jutarnjim zrakama sunca, čini jedan neprestani dan, u kome nema nikakve tame, vidimo i razumijemo... proroštvo što kaže: Ovo je dan što ga učini Gospodin" (In Christi resurrecti oratio 6, PG 46,681). Što je nekada činio mjesec - da,

naime, ukloni tamu noći i tako donese trajni dan, - to sada čini svjetlo svjetiljke.

Preokret će u tome ići čak dotle, da će stara simbolika mjeseca dobiti drugo značenje. Mjesečevo svjetlo postat će simbol krivog svjetla, a ne više onog svjetla što ga donosi spasenje. Tako Ćiril Aleksandrijski: "Mjesec označuje đavla. Mjesec, naime vlada noću i njen gospodar neopravdano je sebi prisvajao svu slavu, time, što je sijao u srca ljudi krivo svjetlo svjetske mudrosti. A Krist, koji je umro za nas, uništio je slavu đavlovu, koja se mora polako smanjivati..." (Glaphyres in Ex., PG 70,424). Sunce će postati simbol Krista, a mjesec simbol đavla.

Ovakav razvoj posebno je utjecao na shvaćanje značenja uskrsne svijeće, koja znači vrhunac razvoja lucernarnog obreda. U IV stoljeću ona je uvedena i u Rimu, koji lucernarnog obreda prije toga nije ni poznavao. Zato će liturgijski tekstovi obreda uskrsne svijeće zadržavati onu teologiju Otaca. Gelazijev Sakramentar je već sadrži: "Deus, mundi conditur, auctor luminis... qui iacentem mundum in tenebris luce perspicua retexisti... Magnum igitur mysterium et noctis huius mirabile sacramentum dignis necesse est laudibus cumulari. In quo dominicae resurrectionis miraculo diem sibi introductum tenebrae inveteratae senserunt et mors quae olim fuerat aeterna nocte damnata, inserto veri fulgoris lumine, captivam se trahi dominicis triumphis obstupvit...". (10)

Missale Gothicum već u uvodu mise uskrsnog bdijenja kaže: "Sacramentae noctis istius gratia tenebris saecularibus liberati et ad iustitiae atque lucis caelestis gratiam promissam electi..." Dakle, daje simboliku svjetla kao dominantnu ideju slavljenja te noći. A u predslovlju kaže: "O vere beata nox... de quaćam in psalmo fuerat prophetatum: Quia nox ut dies illuminabitur". (11)

Liturgija daje uskrsnoj svijeći i očiti eshatološki smisao. Tako ambrozijanska liturgija gleda u njoj svjetiljku Crkve što dočekuje svoga Zaručnika-Krista: "Decet ergo adventum sponsi dulciatis Ecclesiae luminaribus operiri... nec sanctus interprobate tenebris excubias, sed tedam sapienter perpetuis praeparare luminibus, ne dum oleum candelis adiungitur, adventu Domini tardo prasequamur obsequio, qui certe in ictu oculi ut eoruscus adveniet". (12)

Rimska liturgija ima istaknuti kozmički smisao Pashe u simbolici svjetla: "Nek se raduje i zemlja tolikim obasjana bljeskom i rasvljetljena sjajem vječnoga Kralja neka osjeti da je nestalo po čitavome svijetu mraka... Ovo je, dakle, noć, koja je svjetlošću stupa raspršila tmine grijeha. ... Ovo je noć, u kojoj je pisano: I noć će biti rasvijetljena kao dan... Molimo te, dakle, ... da ova svijeća... neoslabljena ostane, da razgoni tamu ove noći. ... Plamen njezin jutarnja zatekla Danica. Ona, velim, Danica, koja ne zna zalaza". (13)

Ovdje je, kako smo rekli, više istaknut kozmički smisao Pashe, ali nije zanemaren ni njezin eshatološki smisao: Svijeća je stup, što vodi narod u Izlasku iz grijeha.

Prvotno, dakle, shvaćanje dana uštapa kao dana bez noći što simbolizira spasenje i njegovo konačno ostvarenje, prenijeto je na obred uskrsne svijeće, dok je stara stvarnost, vjerojatno pod utjecajem žučljivosti rasprava sa Židovima i judaizantima u samoj Crkvi, dobila mjestimice i sasvim drugo tumačenje. Za pashalnu liturgiju Crkve ova simbolika svjetla je od najveće važnosti. Upravo zato smo o njoj i potražili ovih nekoliko navoda Otaca.

b) Proljeće je vrijeme kada čitava priroda daje dojam mladosti, snage i bujanja. Zato nije čudo da su već Židovi proljeće smatrali godišnjicom stvaranja svijeta, koji je stvoren upravo u stanju "mladosti": listanju i cvjetanju. Filon Aleksandrijski tako tumači mjesec azima kao prvi mjesec: "Mjesec azima, koji je inače sedmi, prvi je po broju, redu i dostojanstvu u sunčevom ciklusu. Zato je on prvi i u svetim Knjigama. Nalazimo, naime, da je proljetni ekvinocij navještaj i slika onog početka, kada je svijet stvoren. Da bi nas podsjetio svake godine na stvaranje svijeta, Bog je dao proljeće, kada je sve u pupanju i procvatu. Nije, dakle, bez razloga on upisan kao prvi u Zakonu, budući da je slika onog prvog početka". (14) Proljeće je, dakle, već po sebi shvaćano kao godišnji spomen stvaranja. Oci će prihvatiti tu simboliku i učinit će od proljeća sliku novoga stvaranja po uskrsnuću Kristovu. Tako Hipolit piše: "Rečeno je: Ovaj je mjesec prvi od mjeseci. Zašto je mjesec Pashe prvi od mjeseci u godini? ... Ja mislim, ili još bolje, ja vjerujem, da je to zbog duhovne Pashe, početka, glave i gospodara svega vremena. ... Kao što je Gospodin prvorođena svih stvorova, vidljivih i nevidljivih.... tako je i ovaj mjesec, počašćen njegovom svetom žrtvom, prvi u godini i početak svega vremena". A zašto je Bog uzeo baš proljeće kao vrijeme uskrsnuća? Na to nam odgovara Euzebije. Ono je najljepše doba godine. Ali ne samo to: "Ono vrijeme je ono isto što se pokazalo u času prvog stvaranja svijeta, kada je zemlja prviput procvala i kad su se pojavile zvijezde. U to vrijeme je također Spasitelj čitavog svijeta slavio svoje otajstvo i kao velika zvijezda pojavio se da obasja sav svijet zrakama svoje religije... Tada je, naime, simbol postao stvarnošću. Kao što je prvog jutra izišlo sunce pravednosti, što obasjava kozmos Crkve. Zbog toga su i Židovi slavili Pashu u to doba i po toj Pashi bili oslobođeni iz Egipta. No njihovo oslobođenje je bilo samo slika, samo navještaj pravog otkupljenja, što će uslijediti u Kristu. Tako je u Kristu ispunjena i kozmička slika što ju je sadržavalo proljeće i židovsko očekivanje izraženo Pashom: "Sve ovo nalazi svoje ispunjenje u tom blagdanu spasenja. Krist je bio Jaganjac čije se tijelo očekivalo. Ali on je bio i sunce pravednosti, kada je božansko proljeće i spasonosna promjena učinila, da ljudski život prijeđe od zla na dobro. Duhovi što su zavodili narode prestali su djelovati sa zlima zime, i obilje novih plodova kruni Crkvu karizmama Duha Svetoga. Polja što ih je obrađivala Riječ duhovnom obradom donose lijepo cvijeće svetosti, i oslobođeni biča tame, mi smo postali dostojni svjetla spoznaje dana Gospodnjega". I uopće Oci uzimaju oznake proljeća i gledaju u njima oznake obnovljenog čovječanstva po uskrsnuću Kristovu. Ćiril Aleksandrijski nakon opisa proljeća navodi razlog povezanosti proljeća i uskrsnuća: "Ali što je najznačajnije od svega ovoga jest to, što je zajedno s travom i drvećem ponovno oživjela i ona narav što vlada svime što je na

zemlji. Hoću reći čovjek. Uistinu, doba proljeća donosi nam uskrsnuće Spasiteljevo, po kojemu smo svi preoblikovani u novost života, pošto smo izbjegli raspadljivosti smrti. Bilo bi stvarno nepojmljivo, da ove vrste raslinja ponovno nadu svoj prvotni izgled, silom Božjom koja sve oživljuje, a da onaj zbog kojega je raslinje stvoreno, ostane neoživljen, bez ikakve pomoći Višnjega".

Za Oce ipak ova simbolika nije služila samo kao usporedba. Za njih je postojala prava unutarnja veza između Kristove Pashe i proljeća. Sav svijet, koji je u početku bio "veoma dobar", čovjekovim je padom i sam podvrgnut grijehu. Čovjek je izopačio osnovnu upravljenost svega prema Bogu. Krist je ne samo princip po kojemu je sve stvoreno i u kojem sve stoji, nego je i poslan da ponovno sve obnovi, da "obuhvati pod jednu glavu, u Kristu, sve što je na nebesima i što je na zemlji" (Ef 1,10). Zato je njegova Pasha ne samo otkupljenje čovjeka nego i otkupljenje kozmosa. Njegovim uskrsnućem počinje eshatom, počinje izgradnja "novog neba i nove zemlje", uz suradnju obnovljenog čovjeka. To su htjeli Oci reći naglašujući koincidenciju uskrsnuća Kristova s proljećem.

c) Propisi o slavljenju Pashe naređuju, da se jaganjac zakolje 14. dan Nisana podvečer: "Čuvajte ga do četrnaestoga dana ovoga mjeseca. A onda neka ga sva izraelska zajednica zakolje kad se suton spusti" (Izl 12,5-6). Sinoptici naglasuju, da je Isus umro oko devete ure (Mt 15,34 i paralelna mjesta u Mk i Lk). A to je bilo vrijeme klanja vazmenih jaganjaca u hramu. Ivan posebno naglasuje, kako se na Isusu ispunila odredba o vazmenom jaganjcu: "Nijedna mu se kost neće prelomiti" (Iv 19,36). Izgleda da je već Petar Apostol gornju odredbu shvatio u smislu teologije povijesti i u tom je smislu primijenio na Krista: "Znajte da niste otkupljeni nečim raspadljivim - srebrom ili zlatom - od svoga bezvrijednog, od otaca baštinjenog načina života, nego skupocjenom krvi Krista kao nevina i bez mane Janjeta. On je, istina, bio prije poznat (i predodređen), prije postanka svijeta, ali se tek na kraju vremena očitova zbog vas" (1 Pt 1,19-20).

Oci će s jedne strane naglašavati, kako se u smrti Kristovoj, što je bila podvečer, ispunio navještaj vazmenoga jaganjca. Tako Hipolit piše: "Janje je žrtvovano uvečer: zaista o zalazu sunca je sveti Jaganjac poslan u smrt". Ili Teodoret: "Janje je žrtvovano podvečer: i Krist je, uistinu predvečer predan Židovima".Krist je, dakle, i po tome što je umro podvečer, pravi vazmeni Jaganjac.

S druge strane Oci će taj izraz shvatiti simbolički, u smislu teologije povijesti, kako ga je shvatila već gore navedena Petrova poslanica: Kristovom je smrću započelo posljednje doba svijeta, njegova večer. Origen piše: "Budući da Zakon propisuje o Pashi, da se janje jede uvečer, Gospodin je trpio pod večer ovoga svijeta..." A Ćiril Aleksandrijski: "(Janje) je zaklano podvečer, jer se Kristova smrt dogodila u posljednja vremena svijeta i kad je on već išao prema svom zalazu". I još jasnije Homilije Pseudo-Hrizostoma: "Činjenica da se žrtva kolje podvečer a ne uvečer pokazuje, da je Krist morao trpjeti potkraj sadašnjeg vremena a ne na samom njegovom kraju". Oci su, dakle, u propisu o žrtvovanju vazmenog

janjeta podvečer našli navještaj onoga što mi danas običavamo nazivati "epafax" povijest spasenja: njezino bitno određenje dano je smrću i uskrsnućem Kristovim, tako da do njezinog slavnog završetka u paruziji neće biti ništa bitno nova, što bi joj dalo neko novo usmjerenje. Ne radi se o vremenskoj blizini njezina kraja nego o njezinoj zrelosti, o kulminaciji što ju je dostigla u svom razvoju, a kojoj smo mi u vjeri svjedoci i korisnici.

Ako sada još jednim pogledom obuhvatimo gore iznesene citate Otaca, vidimo, da Oce interesiraju dvije vrste činjenica. Prve su činjenice biblijske objavljene religije Staroga Zavjeta, u kojima Oci opravdano nalaze navještaj onoga što se ispunilo u Kristu. Bog je svoj plan spasenja provodio progresivno, tako da je svaki stadij povijesti spasenja ostvarivao djelomično taj plan, a ujedno je bio navještaj slijedećeg stadija. Taj slijedeći će opet u sebi obuhvaćati onaj što mu je prethodio, da bi ga nadvisio. Tako je cjelina proročkog navještaja Staroga Zavjeta ispunjena u stvarnosti Novoga Zavjeta. Stari Zavjet nije nestao, on je sadržan u Novom, koji ga je ispunio i nadmašio. Oci su bili toga svijesni, zato su s pravom i pojedinosti starozavjetne religije stavljali u vezu s Kristovim djelom otkupljenja, u kojem su one našle svoje ispunjenje.

Ali Oci nisu mimoišli ni činjenica naravne religije, svijesni da Bog, premda je "u prošlim vremenima pustio sve pogane da idu svojim putovima, ipak nije nikada prestajao davati svjedočanstvo za samoga sebe svojim dobročinstvima, dajući im s neba kišna i plodonosna vremena i zasićujući srca njihova jelom i veseljem" (Dj 14, 16-17). Ako su činjenice biblijske religije imale simboličko značenje, imale su ga i prirodne pojave. One su vidljivi znakovi, kojima se Bog objavljuje u naravnoj religiji. Tu objavu je poganstvo često puta iskvarilo, zamijenivši "slavu besmrtnoga Boga kipovima, to jest slikama smrtnog čovjeka, ptica, četveronožaca i gmazova", pa su se ljudi klanjali samom znaku umjesto onome tko se preko njega objavio. Krist je sve otkupio, i zato očišćene od zabluda i ta kozmička religija može biti preuzeta kao slika novozavjetne stvarnosti. Ona je, naime, predstavljala također jedan stadij preko kojega je Bog izvršivao svoj plan spasenja, pa je također sadržana u onim stadijima što su je nadmašili, a u kojima se Bog objavio na ljudima bliži i savršeniji način. Uklopivši u svoju katehezu i te činjenice naravne religije Oci su njome obuhvatili čitavo djelo Božje, i pokazali, kako je stvaranje usmjereno prema svom vrhuncu u otkupljenju, te kako je kozmičko vrijeme onaj od Boga dani način i ambijent, u kojem ljudski rod prima i proživljava otajstvo Kristova spasenja.

A. SVETO TRODNEVLJE

Sveto trodnevlje slavljenja misterija Kristove Pashe doživjelo je kroz povijest više promjena svoga opsega i svoga sadržaja. Na početku je sadržavalo petak, subotu i nedjelju, kako to jasno izlazi iz Ambrozija (15) i Augustina (16), te mu je sadržaj bio slavljenje smrti, ukopa i uskrsnuća Kristova. Možda je prenošenje liturgije uskrsnog bdjenja s njenog pravog mjesta u noći uoči nedjelje, na

prijepodnevne sate u subotu utjecalo, da se u Srednjem vijeku u trodnevlje računao četvrtak, petak i subota. To se opravdavalo time, što je četvrtak ne samo dan Kristove posljednje večere, nego i dan kada je Krist bio uhvaćen, pa je time započela njegova muka. Dakako, da takovo trodnevlje nije više bilo trodnevlje Krista umrlog, ukopanog i uskrsnulog, nego se počelo brzo shvaćati kao slavljenje triju dana, kroz koje je Krist ležao u grobu. Tako Durandus (XIII. st.) piše: "... čini se da bi trodnevno počivanje Gospodinovo u grobu trebalo slaviti u petak, subotu i nedjelju. Treba ipak odgovoriti: budući da je Gospodin u noći nedjelje uskrsnuo, slavimo tu noć svečano u čast uskrsnuća (to se sastojalo u nedjeljnom Matutinu). Zato je nužno da ga pomaknemo naprijed na četvrtak, te tako trodnevljem, tj, četvrtkom, petkom i subotom u žalosti slavimo ponižênje Kristovo, jer je već u četvrtak uslijedila bezbožna Judina izdaja". (17) Trodnevlje je, dakle, izgubilo obilježje slavljenja uskrsnuća Kristova, pa je sasvim logično došlo uz "trodnevlje smrti" do formiranja i jednog "trodnevlja uskrsnuća": nedjelje, ponedjeljka i utorka. Ako se sve do najnovije reforme liturgije vazmenog trodnevlja i govorilo o "trodnevlju" uključujući i nedjelju, ono više de facto nije bilo pravo trodnevlje, jer se sastojalo od četiri dana: četvrtka, petka, subote i nedjelje. Tako u "Obnovljenom obredu Svete sedmice" čitamo najprije o Augustinovu svjedočanstvu trodnevlja Krista "razapetog, pokopanog i uskrsnulog", a odmah zatim kako mu je Crkva "dodala svećani spomen na ustanovljenje presvete Euharistije", bez ikakvog uzrujavanja, da je time od "trodnevlja" nastalo "četverodnevlje". (18) Da Opća nar dba, kojom se 1957. obnavlja liturgijski obred Svete sedmice, zaista ima trodnevlje od četiri dana, vidi se iz daljnjih navoda: u petak se slavi spomen muke i smrti Gospodinove posebnom popodnevnom liturgijskom funkcijom, a u subotu započeto svečano bdjenje svršava slijedećeg (tj. nedjeljnog) jutra uskrsnim veseljem (19). Najnoviji zahvati u liturgiju Svete sedmice vodili su računa o ovim nedosljednostima, što su se u povijesti pojavile glede imenovanja i shvaćanja svetog trodnevlja, pa novi Rimski kalendar donosi o tome ovo: "Da bi vjernici pravo shvatili Sveto trodnevlje, kako ono nije priprava blagdanu Pashe, nego da je ono po riječima Sv. Augustina zaista presveto trodnevlje razapetog, pokopanog i uskrsnulog, ovo će trodnevlje započeti od večernje mise Večere Gospodnje, kojom započima slavljenje blažene Muke.

A da bi se što bolje pokazalo kako Kristova Pasha stoji u njegovoj smrti i uskrsnuću, tj. u novom životu što ističe iz otkupiteljske smrti, Sveto će se trodnevlje odsada zvati Vazmeno trodnevlje..." (20).

Ovim je najnovijim odredbama rješena dosadašnja nelogičnost Vazmenog trodnevlja. Ono se sastoji zaista od tri dana: "Vazmeno trodnevlje Muke i Uskrsnuća Gospodnjega počinje Večernjom misom Gospodnje Večere, ima svoje središte u bdjenju Vazma, te se zaključuje Večernjim hvalama uskrsne nedjelje". (21) Na te je dane, dakle, primijenjen propis o nedjeljama i najvećim blagdanima (Sollemnitates): "Slavljenje... nedjelje i najvećih blagdana (sollemnitatum) započima već uvečer prethodnog dana". (22) Tako misa Gospodnje Večere pripada već liturgijski Svetom petku. Druga je stvar, kako na odnos godišnje proslave Gospodnje Večere i godišnje proslave muke, smrti i uskrsnuća Kristova treba gledati teološki.

Najnovijim tumačenjima dano je i originalno značenje Svetom trodnevlju: ono je "trodnevlje muke i uskrsnuća Gospodnjega".

Što se tiče četvrtka Gospodnje Večere, čini se da je do IV stoljeća bio smatran posljednjim danom Korizme, te da je, kao i ostali dani u Korizmi imao post do Euharistije. U IV stoljeću ostao je i dalje zaključni dan Korizme, ali mu je dan poseban značaj godišnje proslave Gospodnje Večere. I dok je u ostale korizmene dane, slavljenje Euharistije zaključivalo post oko 3 sata poslije podne, na taj dan je Euharistija pomaknuta na kasnije sate, poslije večernjeg obroka, kao što je to učinio i Isus. Tragove toga nalazimo u spisima sabora u Kartagi (379. g.), čiji čl. 29. kaže: "Neka Otajstva oltara slave samo oni ljudi što su natašte, osim na jedan dan kad se slavi godišnjica Gospodnje Večere". Sveti četvrtak je, dakle, sadržavao liturgijski spomen godišnjice ustanovljenja Euharistije, a da ipak nije pripadao Svetom trodnevlju. (23)

Teološki govoreći o odnosu Svetoga četvrtka sa Svetim trodnevljem, on je posebnog reda. On je isto tako "vazmeni" dan, kao što je to i Sveto trodnevlje. Samo se radi o drugom vidu Vazma. Vazam, naime, treba promatrati u dva vida, Jedan je njegov povijesno-stvarni, a drugi je sakramentalno-stvarni vid. Starozavjetni Vazam u svom povijesnom vidu sastojao se u "prolazu Jahvinu za oslobođenje" Izraela i Savezu na Sinaju, prema kojem je oslobođenje bilo upravljeno i kojim je bilo ostvareno. No Vazam će ubrzo značiti isto tako obred janjeta i beskvasnih kruhova, dakle jednu obrednu stvarnost. Govorit će se "žrtvovati Vazam", "blagovati Vazam", "slaviti Vazam". Isti naziv obaju vidova Vazma označuje, da je isti i njihov unutarnji sadržaj, tj. da se ono otkupljenje, što je ostvareno povijesnim Vazmom, sada ostvaruje obrednim Vazmom. To je, dakle, sakramentalno-stvarni vid Vazma. On je uvijek ovisan o povijesnoj činjenici Vazma, čiji je liturgijski spomen. Ali on je i sadašnje ostvarenje onog otkupljenja što ga je povijesni Vazam ostvario. Uz to je on i navještaj konačnog i potpunog otkupljenja u eshatonu. Primijenimo li to na Kristov Vazam, tj. pravi Vazam, koji je otkupljenje samo navještao nego i ostvario, onda je njegov povijesni vid u dragovoljno prihvaćenoj smrti Sina Božjega za otkupljenje svijeta i uskrsnuću od mrtvih treći dan, kao odgovoru Očevu na Sinovu žrtvu. Tim Kristovim povijesnim Vazmom ostvareno je ono duhovno otkupljenje ka kojemu je čitava sveta povijest bila upravljena i što je političkim oslobođenjem Izraela bilo navješteno. Sakramentalni vid Kristove Pashe jest Euharistija, ukoliko je liturgijski spomen Kristovog prijelaza s ovoga svijeta k Ocu po muci smrti i uskrsnuću, ukoliko njezino slavljenje znači posadašnjenje Kristovog otkupljenja, te ukoliko je ujedno navještaj i očekivanje konačnog ostvarenja toga otkupljenja u slavnom drugom dolasku Kristovu.

Sveto trodnevlje stavlja nas u vezu s Kristovom Vazmom u njegovom povijesno-stvarnom vidu, ukoliko ga Crkva stavlja u određene dane godišnjeg kruga, u kome ona slavi čitavo Kristovo otajstvo, te time posvećuje vrijeme godine. Četvrtak Gospodnje Večere donosi nam Kristov Vazam u njegovom sakramentalno-stvarnom vidu, ukoliko u otajstvu sadrži ono otkupljenje, što je ostvareno povijesnim događajem

muke - smrti - uskrsnuća Kristova. Trodnevlje, dakle, predstavlja otajstvo otkupljenja u njegovom vremenskom okviru triju dana, kako se ono u njima ostvarilo. A Četvrtak Gospodnje Večere predstavlja nam to isto otajstvo ali ne više vezano u vremenske okvire, nego sposobno da ovjekovječi spasenje u svim vremenima.

Najnovija reforma, koja Misu Gospodnje Večere ubraja u Sveto trodnevlje, uvodi originalnoj kršćanskoj prošlosti nepoznatu i s njom teško spojivu novost, da, naime, Trodnevlje što je nekada bilo smatrano jednim blagdanom Vazma, pa zato imalo i samo jednu Euharistiju - onu Uskrsnog bdjenja, sada gubi taj karakter, jer de facto ima dvije Euharistije. S obzirom na gornje izvode jasno je da bi Četvrtak Gospodnje Večere i onda, kad ne bi pripadao Trodnevlju, imao pravo vazmeno obilježje. A Trodnevlje bi sačuvalo svoj originalni oblik i smisao, posvećen vjekovnom predajom.

1. Vazmeno bdjenje

Vazmeno bdjenje sastoji se danas u ova četiri obreda: Služba svjetla, Služba riječi, Krsna služba i Euharistijska služba.

a) Služba svjetla u Vazmenom bdjenju ostatak je u starini uobičajenog obreda paljenja svjetiljke (ritus lucernaris), koji je zbog svoje povezanosti s teologijom Vazma upravo u toj noći doživio najsvečaniji obredni oblik. (24) Čini se da joj je početak u Jeruzalemu, gdje je koncem V. stoljeća bio već ustaljeni običaj, da Vazmeno bdjenje započne procesijom iz Martyrium-a u Anastaze, u kojoj je biskup nosio zapaljenu svijeću, od koje su se kasnije palile sve ostale svijeće. Inače je liturgijski obred paljenja svjetiljke sigurno istočnog porijekla, odakle je došao i u Galiju i Hispaniju, čija je nekadašnja, galikanska i mozarabska liturgija, po svojoj strukturi i istočnoj liturgiji vrlo bliska. (25) Svakako, Egerija ga opisuje u Jeruzalemu ovako: "O desetoj uri se održava ono što se ovdje zove "licinion", a što mi zovemo "lucernale". (26) Vidi se da je to i njoj stvar već poznata. A u opisu Vazmenog bdjenja ona uopće ne osjeća potrebe da to opisuje. Samo kaže, da se "vrši kao i kod nas". (27) Čini se da postoji sličnost i u tome, što se u Jeruzalemu u Anastazi svjetiljke pale od one svijeće, što gori unutar samog svetog groba. Po tome se već vidi, a to ćemo još susresti, kako su obredi Svetog trodnevlja i Svete sedmice općenito u svim kršćanskim krajevima imitacija onih obreda, što su se slavili na samim mjestima povijesnog događaja muke, smrti i uskrsnuća Kristova. (28) Takav ćemo običaj susresti i u rimskoj liturgiji, da se, naime, svjetlo uzima od jedne za to posebno čuvane svjetiljke. A i u mozarapskoj i galikanskoj liturgiji nalazimo to isto. Vjerojatno je da im je izvor zajednički: Jeruzalem.

U Rimu nalazimo o tome svjedočanstvo u pismu Pape Zaharija (741-752.) Sv. Bonifaciju, koji ga je o tome pitao, kakav je običaj u rimskoj Crkvi: "A što si pitao o vazmenom ognju... u četvrtak pred Vazam, kad se posvećuje sveta krizma (bit će zapaljene), tri svjetiljke velike zapremnine, i u njih će se sakupiti ulje ostalih svjetiljaka crkve, i one će neprestano gorjeti, brižno čuvane, na

skrivenom mjestu crkve, ... tako da bi ulja doteklo sve do trećeg dana". (29) U lateranskoj bazilici, dakle, čuvao se za Vazmeno bdjenje oganj od četvrtka.

Elemente povijesnog razvoja liturgije svjetla na Zapadu mogli bismo ovako poredati (30):

1) Rimska praksa sastojala se u tome, da je od početka bdjenja gorjelo blagdansko svjetlo i da se ono kako se liturgijski čin odvijao progresivno povećavao. Ta množina svjetiljaka i velik sjaj svjetla simbolizirao je Krista koji razgoni mrak grijeha. Posebno su značajne dvije svijeće, za koje se u liturgijskim dokumentima ističe, da su bile veličine čovjeka, a davale su svečan ton svim liturgijskim funkcijama bdjenja i čitave uskrsne sedmice. Stavljale su se sa svake strane oltara, pape, krsnog studenca itd., već prema tome koji se obred vršio. Na početku se ne spominje nikakav njihov blagoslov.

2) (R 16. (680-775) predstavlja slijedeću fazu,koja ima već predviđen blagoslov svijeća. Vjerojatno je pod galikanskim utjecajem. Radi se o blagoslovu svijeća općenito, ne samo onih dviju, premda su one već posebno zapažene.

3) Brzo će svijeće služiti u obredu ne samo svojim svjetlom, nego će se spuštati u krsni studenac, kad se on bude posvećivao. Vidi se, dakle razvoj od svjetla općenito kao simbola Krista prema određenoj svijeći.

4) Taj će razvoj biti dovršen u slijedećoj fazi, što će se sastojati u jednoj svijeći koja će imati posebni blagoslov. OR 17 (790) donosi propis, da se od nje pale sve ostale svijeće. No ostaje joj isti originalni rimski smisao: svijetliti. To se vidi i u obrascu blagoslova, o kojem ćemo kasnije govoriti.

5) OR 26 (750-775) sadrži nekoliko novih elemenata u obredu svjetla. Prije svega na Veliki četvrtak se oko devete ure iskreše oganj iz kremena na određenom mjestu izvan crkve. (Očito je da smještanje ognja izvan crkve po sebi nema nikakvog značenja, nego je iz praktičnih razloga: zbog dima i opasnosti požara). Od tog ognja zapalit će se svijeća. To je početak blagoslova novog ognja.

Od tog novog ognja zapalit će se i jedna posebna svjetiljka i čuvati na skrivenom mjestu u crkvi do Svete subote, da se od nje zapali svijeća, koja se toga dana blagoslivlje.

Svijeća na posebnom držku (aruno) zapalit će se na novom ognju i nositi u neosvijetljenu crkvu, gdje pred oltarom pripravljeno sedam svijeća, što će se od ove svijeće direktno zapaliti. Isto se tako zapale sva svijetla i tako se započinju obredi.

Ovaj Ordo donosi prviput i odredbu o potpunom gašenju svijeća tijekom noćnih obreda.

6) Pontificale romano-germanicum X. stoljeća znači daljnji razvoj liturgije svjetla. Prema njemu se obred blagoslova iz kremena iskresanog ognja, kako smo u dosadašnjim dokumentima našli na

Veliki četvrtak, ponavlja i u petak i u subotu, s time što svijeću prvi dan nosi u crkvu čuvar crkve, drugi dan arhiđakon, a u subotu biskup. Iz odredaba te knjige izlazi, da je ona sabrala u sebi odredbe prijašnjih dokumenata, pa nalazimo i dvije velike svijeće rimske tradicije, zatim sedam svijeća o kojima je gore bio govor, a govori se i o posebnoj jednoj svijeći što je biskup blagoslivlje.

7) Rimski Pontifikal XII. stoljeća sadrži sintezu novih elemenata, što su poslije PRG X. st. nastali, osobito što se tiče blagoslova svijeće. Eno jednog opisa toga obreda: "O petoj ili šestoj uri iskreše se iz kremena izvan crkve novi oganj, danas, ako nije bio iskresan u Četvrtak Gospodnje večere, kako je običaj u nekim crkvama, ili to biva na drugi način. Poslije, u sat kada prvosvećenik valja da uđe u crkvu da bi izvršio službu, treba da najmlađi između kardinala - prezbitera blagoslovi oganj u predvorju lateranske bazilike.

Kad su se u sakristiji svi obukli, prije nego će oni poći k oltaru, najmlađi od kardinala-đakona, pošto je blagoslovljen novi oganj, po običaju rimske crkve, zapali od toga novog ognja trostruku spojenu svijeću i stavlja je na držak, te držeći u ruci i koračajući u ophodu sa "schola cantorum" i nekoliko poddakona, prvi put na vratima, drugi put "iuxta quintanas", a treći put kraj ambona pjeva "Lumen Christi", podižući svaki puta glas, a "schola cantorum" s poddakonima, što s njim stupaju, odgovara svaki puta "Deo gratias".

A onda uzašavši na ambon, zapali veliku svijeću, pokadi knjigu i započne pjevati blagoslov svijeće. Kad dođe do onog versa što ovako počima: "Primi, svet: Oče, večernju žrtvu ovog izgaranja", utisne čvrsto u samu svijeću pet zrna tamjana u obliku križa. Zatim kad treba reći: "Koji, premda je razdijeljen na dijelove, ipak ne poznaje gubitka svjetlosti", upaljuje se iz nje (tj. velike svijeće) sedam svjetiljaka i dvije voštanice na dva svjećnjaka...

Ovo je običaj rimske crkve. No, prema uredbi blaženog Zosima pape, velika voštanica što je treba blagoslivljati, stavlja se na svjećnjaku pred oltar, gdje se u blizini sakupi kler i narod. Dolazi đakon, što će blagosloviti svijeću i s pisalom čini križ na samoj svijeći i Α i Ω i upisuje godinu od utjelovljenja Gospodnjega. A nakon toga ponizno sagnut dolazi k svećeniku i prima od njega blagoslov, te tada ustavši okreće se zboru i govori triput, povisujući glas: "Lumen Christi". Ostalo biva, kako je gore rečeno...

Prvosvećenik silazi na blagoslov studenca u ophodu s litanijama, a pred njim se nose dvije svijeće i kadionica s tamjanom...

Ovdje stavlja svijeće u vodu i govori forme kao prije: "Descendat".

8) Rimski Pontifikal XIII. st. donosi kod blagoslova novog ognja još i ovo: "Kad je blagoslovljen oganj, neka se poškropi blagoslovljenom vodom i okadi kadom".

9) I konačno Durandov Pontifikal (1293.-1295.):

- Oganj blagoslivlje sam prvosvećenik, stoječi na sredini ispred oltara sa službenicima i križem, blagoslovljenom vodom, kadom i gorućim ugljevljem iz novog ognja.

- Dok se blagoslivlje kad, akolit stavlja u kadionicu od gore rečenog uglevlja, škropi se oganj blagoslovljenom vodom i pokadi. A u međuvremenu se ugase u crkvi sva svjetla.

- Zatim đakon, obučen u dalmatiku, noseći evanđelje i primivši od prvosvećenika blagoslov, pristupa k svijeći da je blagoslovi - s poddakonom koji nosi na vrhu drška ili štapa savinutog poput zmije trostruku svijeću, upaljenu na novom ognju, i pet blagoslovljenih zrna tamjana.

- No prije, stojeći na stepenicama pred oltarom, pjeva tri puta, svaki put višim glasom u tonu čitanja: "Lumen Christi". A zbor odgovara: "Deo gratias". Odmah uzlaze k ukrašenom stalku za čitanje.

- Pokadi knjigu i započne: "Exultet iam angelica..." itd., a poddakon mu stoji s desne strane. Kad stigne do onoga: "U milosnoj, dakle, ovoj noći...", utiskuje na prednju stranu svijeće pet zrnaca tamjana u obliku križa. A kad dođe do ovog mjesta: "Koji, premda je razdijeljen", poddakon pali svijeću od novog ognja. Konačno, na riječi: "O, zaista blažene noći..." pale se od novog ognja sva svjetla crkve.

- Kod blagoslova krsnog vrela stavlja se u vodu svijeća (= uskrsna) na riječi "Descendat...".

10) Ako pogledamo obred svjetla u Misalu Pija V, naći ćemo ga isto onakovog, kakav je nakon dugog povijesnog razvoja konačno zadobio završni oblik u Durandovu Pontifikalu. Premda mjesni razmještaj pojedinih elemenata nije sasvim jednak, elementi su u biti isti. I utiskivanje zrnaca tamjana i paljenje svijeće i paljenje ostalih svjetala u crkvi, kao i spuštanje svijeće u krsni studenac, - sve je posve isto.

11) Obnovljeni obred svete sedmice, obnovljeni pod papom Piom XII., najviše je učinio u tome što je slavljenje Trodnevlja vratio na njihovo originalno mjesto. Dok se je bdjenje, kako smo u prijašnjim dokumentima vidjeli, u Srednjem vijeku vršilo o petoj ili šestoj uri, a vršilo se i o trećoj, odtada se moralo vršiti u noći, gdje mu je i mjesto. Što se tiče obreda službe svjetla, on je doživio male promjene: obilježavanje uskrsne svijeće bilo je rastavljeno od njezine "euharistije" i obavljeno odmah po blagoslovu ognja.

Kada je Uredbom o svetom bogoslužju II Vat. Sabora uveden narodni jezik u liturgiju, te kada je pod utjecajem ideja istog Sabora s jedne strane, a pod utjecajem sve temeljitijih studija povijesti i teologije liturgije s druge strane, sve više počela prevladavati ideja o pastoralnoj usmjerenosti liturgije, pojavila se i ozbiljna kritika obreda Svete sedmice. Što se tiče službe svjetla u Vazmenom bdjenju, tražilo se, da joj ostane bit, s time što bi se eventualno blagoslov ognja mogao ispustiti, a isto tako i sva ona urezivanja u uskrsnu svijeću, koja ionako nisu bila izvršena onaj čas, nego simulirana, što se protivi svetosti i istinitosti obreda. (31)

12) I zaista je novi Rimski misal uvažio ove primjedbe, te je omogućio da se služba svjetla, gdje to pastoralni razlozi zahtjevaju, svede na bitno: blagoslov ognja, paljenje svijeće, procesija sa svijećom i njezina "euharistija". Sva ona urezivanja i utiskivanja u svijeću ostavljena su na volju. Time je služba svjetla pojednostavljena, zadržan je njezin bitni simbolizam, koji i danas daje Vazmu kozmičke dimenzije, da bi naglasak pao više na službu riječi, što iza nje slijedi.

U gornji opis povijesnog razvoja službe svjetla nisam namjerno stavio ništa o pohvali svijeće, molitvi euharistijskog smisla, koja je jedan od njezinih važnih dijelova, jer o njoj treba reći nekoliko riječi posebno. Svjedočanstva iz IV stoljeća govore nam o tome, da je u to vrijeme đakon na Svetu subotu pjevao pohvalu svijeći. Sv. Augustin sam citira nekoliko svojih stihova u jednoj takovoj pohvali. Zato mu je predaja kasnije i pripisala tekst one pohvale, što je rimska liturgija danas upotrebljava. Missale Gotticum, naime, iz kojega je ona uzeta, donosi je pod naslovom: Benedictio Caerae S. Augustini Episcopi (quam) eum adhuc diaconus esset, cecinit. (32) A sv. Jeronim je čitavim pismom odgovorio đakonu Presidiju, koji ga je molio da bi mu on sastavio tekst jedne takove pohvale. Đakoni su, naime, bili zaduženi i za to, da se pobrinu za tekst pohvale, poštujući, dakako u njegovu sastavljanju predajom ustaljenu shemu, koja je đakonima bila dobro poznata.(33) Liber Pontificalis pripisuje papi Zosimu ustanovu, da đakoni po rimskim crkvama, zvanim "tituli", vrše blagoslov svijeće. No, čini se da je taj običaj galikanskog porijekla i da se u rimsku liturgiju uvukao mimo ikakve odredbe. Zato je i bježao malo dalje od papinih očiju. (34) U papinsku, dakle službenu rimsku liturgiju, nije taj običaj ušao sve do VIII. stoljeća. (35) Razlog će tome biti sam karakter rimske liturgije, koji se ogleda u trijeznosti, lapidarnoj jasnoći i teološkoj dubini njenih tekstova, sve oznake kojih ne ćemo naći u tekstovima pohvale uskrsne svijeće. Zato je i Jeronim svom sebi svojstvenom žestinom pisao protiv tih tekstova. U gore spomenutom pismu đakonu Presidiju piše on među ostalim: "Svi što su htjeli pjevati o pohvalama svijeći i punim vjetrom napeti jedra svoga genija, te prodirući daleko na pučinu, izgubiti blizinu obala, na samim vratima njihova opisa zaustavlja vika govornika, opis cvijeća i lidava i riječi što kao glasni vjetar teško padaju; kad opisuju pčele, što se bez parenja rađaju, što jedine slobode od parenja mlade ustima skupljaju i umijećem sazdaju, te pčelicama na neki životni način udahnjuju duše. I cijeli se Virgilijev Liber Georgicorum donosi na scenu: dolazi kralj i uvodi vojsku, i tolikom se bukom pripovijedaju različite službe, da misliš, kako se nalaziš usred vojničkog tabora ... Može to biti ugodno i draškati uši, ali što to spada na đakona, što na otajstvo Crkve, što na vrijeme Vazma, u kojem se žrtvuje jaganjac, kada se opasanih bokova blaguje meso s kostima: biskup i prezbiteri šute i kao u nekom narodnom bogoštovlju govori levita, uči druge što sam uopće nije učio, te propovijedajući u najsvečanije vrijeme, navješta zabranu svoga govora kroz čitavu iduću godinu?"

Istina je da su tekstovi pohvale svijeći za trijezno shvaćanje rimske liturgije i Jeronima, njenog obožavaoca, previše kićeni, te

predstavljaju elemente s njom nespojive. No oni sadržavaju u pjesničkom obliku i svu onu otačku teologiju Pashe, o kojoj smo već govorili. Da bismo se u to uvjerili, uzmimo osam tekstova te pohvale, što sam ih imao pri ruci: dva su djela Enodija, biskupa, treća je gelazijanske tradicije, četvrta galikanske, peta ambrozijanske, šesta i sedma mozarapske i osma italske. (36) Tekstovi sadrže pet glavnih tema, od kojih je prva izražena sa šest elemenata što se na kraju svode na jedno. Teme su:

- Uskrsnuće je novo stvaranje;
- Izlazak: svijeća je stup što vodi narod u Izlasku;
- Svijeća je svjetiljka Crkve što čeka svoga Zaručnika;
- Izraz prinosa svjetla i žrtveni karakter Vazma općenito;
- Simbolizam pčela.

1) Tekstovi naglasuju, da je Bog stvoritelj prve svjetlosti, te da je svjetlost ove noći novo stvorenje (svjetlosti). Tako pohvala Enodija pod brojem jedan: "Quis haec omnia et fecit ex nihilo et per lucis ianuam a perpetuae noctis furva deuritate discrevit fecitque perenniter laudanda dispositione piissimus post lucis claritatem non horreri tenebras revertentes per dierum dies?" A onda govori o noći grijeha što je dosada vladala i što je one noći rastjerana sjajem novoga svijetla: "Ecce, illa nox quae mundum hac tenus iugo crudelissimae deditionis oppresserat, populos a nexibus violeatae conditionis absolvit et fit libertati; altrix quae mater fuerat servitutis. In huius tibi, domine, sanctissimae noctis ministerio hoc cereum lumen offerimus, per quod caligo nebusta pellatur...". (37)

Pohvala svijeći Gelezijevog Sakramentara sadrži to isto: "Deus, mundi conditor auctor luminis, siderum fabricator, Deus qui iacentem mundum in tenebris luce perspicua retexisti, Deus per quem ineffabili potentia omnium claritas sumpsit ex ordium...". Kao što su tada tmine bile rasvjetljene svjetlošću, tako su i u ovoj noći: "Magnum igitur mysterium, et noctis huius mirabile sacramentum... In quo Dominicae resurrectionis miraculo diem sibi introductum tenebrae inveteratae senserunt... et quod... fuerat in servitute damnatum, huius noctis miraculo splendore libertatis irradiat". (38) Kristovo se uskrsnuće uspoređuje sa stvaranjem svijetla u prvom stvaranju. Ono je, dakle, svjetlo drugoga, novoga stvaranja. Zato su mu kozmičke pojave svjetla simbol. O tome govore tekstovi pohvala.

Kad znamo za teologiju Otaca povezanu s proljećem, što predstavlja godišnjicu prvog stvaranja, - s time što uskrsnuće u proljeće znači i novo stvaranje - ne možemo drugačije protumačiti aluzije pohvala svijeće na proljeće. Tako Enodijeva prva pohvala kaže: "... quia ad vernantis anni faciem passionis ac resurrectionis tuae tempus aptasti, cum post emeretas hiemali tempore glebas et infranata glacie flumina novellas fondium tunicas genua conscindit et cum auctore germium domine nobis omnia veriviacunt...". (39) Tko da u ovome ne prepozna gore navedeni citat Ćirila Aleksandijskog o povezanosti proljeća i uskrsnuća? (40) Što se podudara vremenski, podudara se i stvarno: proljeće zaodjeva prirodu u novo

ruho, a uskrsnuće Kristovo zaodjeva u novo ruho čitavo čovječanstvo. Isti Enodije u drugoj pohvali piše: "Tu resurrectionis tuae tempore, quo vernat anni reviviscentis infantia...". (41) Proljeće je ponovljeno djetinjstvo godine i novo djetinjstvo čovječanstva po uskrsnuću Kristovu.

Prvo je stvaranje bilo i upravljeno prema drugom: jedno i drugo sačinjavaju samo jedno Božje djelo. Enodije će to izreći ovako: "Hunc (sc. hominem) nisi omnipotentia tua, domine, regeneraret perditum, parum posset prodesse quod feceras et, nisi opem ferret et numero et prosperitate secunda nativitas, prima, in qua mortem error peperit, eum iuvaret". (41) A pohvala galikanske tradicije, što je rimska liturgija i danas upotrebljava, izrazuje to isto klasično: "Nihil enim nobis nascit profit nisi redimi profuisset". (42)

2) Kristova Pasha znači i novi i definitivni Izlazak naroda Božjega iz ropstva grijeha u slobodu djece Božje. Kao što je otkupljene miljenike SZ u Izlasku vodio stup od ognja, tako i miljenike NZ vodi stup - to je uskrsna svijeća. Ta je ideja izražena gotovo u svim pohvalama, pa se može reći da je ona sastavni dio one idejne sheme na temelju koje su đakoni improvizirali tekst pohvale. Tako Enodijeva I sadrži: "... ut sicut typico prisca mysterio ita renovanda agmina ducat haec columna trans gurgites... (43) Gelazijanska pohvala među ostalim slikama što naviještaju svjetlo uskrsne noći navodi također i ovu: "... placita luminaria exhibam... flammae lux quippe dicenda est... quae de terra servitutis populo exeunti saluti fero lumine ducatum exhibuit...".(44) Galikanska, što je Crkva i danas upotrebljava, donosi tu tezu u ovom obliku: "Haec igitur nox est quae peccatorum tenebras columnae inluminatione purgavit". (45) Premda ne govori neposredno o svijeći, jasno je da na nju aludira. Ambrozijanska pohvala kaže nakon paljenja svijeće: "Ecce iam ignis columna resplendet, quae plebem Domini beatae noctis tempore ad salutaria fluenta praecedet, in quibus perscentor margitur, et Christi populus liberatus emergit". (46) I konačno u istom, krsnom smislu govori i mozarapska II: "Instar columnae veteris formes iste perfulget: aquis populum docet esse salvandum: per quas et liberatio tribuatur ad salutem et regeneratio donetur ad requiem". (47) Od usporedbe svijeće sa stupom ognja pohvale, dakle, idu do sasvim detaljne liturgijske primjene, pokazujući, kako se u sakramentima kršćanske inicijacije u uskrsnoj noći ostvaruje ono otkupljenje, što je bilo Izlaskom izabranika SZ navješteno. Među temama toga otkupljenja posebno mjesto zauzima tema svjetla, u Izlasku usredotočena na ognjeni stup, a u uskrsnoj noći na uskrsnu svijeću.

3) No simbolika svijetla, izražena uskrsnom svijećom ima i očit eshatološki smisao. Taj joj u pohvalama svijeći daje slika o djevicama, što sa svjetiljkama očekuju zaručnika. Uskrsna svijeća je svjetiljka Crkve, što bdije i očekuje dolazak svoga Zaručnika-Krista. Evo kako to izrazuje ambrozijanska pohvala: "Decet ergo adventum sponsi, dulcatis Ecclesiam luminaribus opperiri, et largitatem sanctitatis acceptam, quanta valet devotionis dote pensare,

nec sanctas interpolare tenebras excubias, sed tedam sapienter perpetuis praeparare luminibus, ne, dum oleum candelis adiungitur, adventum Domini tardo prosequamur obsequio: qui certe in ictu oculi ut corucens adveniet" (48). Mozarapska I pjeva o tome na takav način, koji bi mogao odražavati liturgijsku praksu da vjernici drže zapaljene svijeće: "Dignum est ut sponsi coruscantis adventum accensis prestoletur fidelis turba luminibus: ne prialis habitaculi respuat habere consortes: quos sub veterum umbraculo peccatorum invenerit dormientes". (49)

4) U svim pohvalama izgaranje svijeće shvaćeno je kao žrtva, kao prinos. Prinos svjetla za koje je rečeno da je simbol Krista - Uskrsnuloga. U dvije od naših pohvala istaknut je žrtveni karakter nove Pashe, u vezi sa starozavjetnim žrtvenim shvaćanjem Pashe. Enodijeva I pohvala povezuje prinos svijeće s Kristovom žrtvom. Nakon što je izrazila prinos svijeće: "In huius tibi... noctis ministerio hoc cereum lumen offerimus...", odmah nastavlja: "Non enim hic turicremis Pamachaeus adoletur ignis altaribus, non ad triste ministerium extremum mugeiens hos percussa litabitur, non bidentum fetus carnificis potius quam sacerdotis mucro desecuit sufficit ad reparationem aeternitatis perditae, quod non a nobis sed pro nobis agnus occisus est" (50). U svjetlu svijeće simboliziran je Krist, a u prinosu toga svjetla njegova žrtvena smrt. Ambrozijanska pohvala već na početku "euharistije" dolazi na bit Pashe: "Qui populorum Pascha cunctorum, non pecundum cruore nec adipe, sed unigeniti tui Domini nostri Iesu Christi sanguine corporeque dedicasti..." Zatim nastavlja nabrajati prednosti Krista-Jaganjca pred jaganjcem SZ-a, da bi prešla na beskvasni kruh i nastavila: "Suquidem hic est panis qui descendit de caelo..." Euharistija je vrhunac Pashe: "Tum ad totius mysterii supplementum Christo vescitur turba fidelium, quae resurrectionis Dominicae diem, Christo in omnibus prosperante, suscipiat". (51)

5) Daljnja zajednička tema svih pohvala jest simbolizam pčela. Glavna, svima zajednička ideja jest djevičanstvo pčela: svijeća je djevičanski plod pčela, zato je prikladna da bude simbol Krista, sina djevičanske Majke. No ističu se i ostale vrline pčele. Za njih se kaže, da je "viribus imbecilla sed fortis ingenio" (Gal), one su u izgradnji saća umijećem nadvisile čovjeka (Gal), one se ističu velikom marljivošću od samog proljeća (Gal).

Ovo nekoliko najvažnijih tema pohvale uskrsnoj svijeći pokazuje nam, da je u njoj, na pjesnički način izražena, sadržana zapravo otačka teologija Pashe. Kao što su Oci, na primjer u opisivanju proljeća, posizali za latinskim klasicima, tako su i sastavljači pohvala uzimali sve ono što im je moglo služiti u slaganju što skladnijeg teksta tematski već tradicijom određene pohvale svijeći. Nije zato čudno, što se u opisu i pohvalama pčela nalaze čitave rečenice Virgilijevih Georgica. (52)

Bilo je prigovora na raspored liturgije uskrsne noći zbog toga, što svečana liturgija svjetla dovodi već zajednicu psihološki do vrhunca, da bi nakon toga sve nenaravno bilo prekinuto i opet

započelo iz početka mirnim čitanjima. A liturgija bi i psihološki trebala ići k vrhuncu tamo gdje ona faktički postiže svoj vrhunac, tj. u Euharistiji. (53) Mislim da je taj prigovor neopravdan; pa tako i predloženo rješenje da se liturgija svjetla obavi nakon liturgije riječi. Iz gornjeg, naime, izlaganja možemo sadašnji raspored liturgije uskrsne noći: služba svjetla, liturgija riječi, krsna služba, euharistijska služba - smatrati logički izvrsnim. Služba svjetla razvija naravni simbolizam svjetla, te tako sadrži prvi stadij objave Boga, njegovu objavu u djelu stvaranja. Liturgija riječi sadrži drugi stupanj objave Boga, nadnaravnu objavu po Prorocima, Apostolima i Sinu. Krsna i euharistijska služba predstavljaju sadašnje ostvarenje onoga otkupljenja, što je navješteno simbolizmom svjetla i navještanjem riječi. Zadaća je pastoralnih radnika, da logiku toga shvaćanja prenesu na svoje zajednice, te da liturgiju uskrsne pastoralno tako organiziraju, da ne dođe ni do kakvog psihološkog pada između službe svjetla i liturgije riječi. Liturgija riječi po svom dostojanstvu nadilazi službu svijetla, pa joj treba dati i takav izvanjski oblik.

b) Liturgija riječi je sigurno najstarijidio liturgije uskrsne noći, stariji i od samog krštenja, koje je, čini se, općenito postalo njen dio tek u IV. stoljeću. U Rimu je još u VIII. stoljeću bdjenje počimalo liturgijom riječi. (54) Njen smisao, dakle, nije samo posljednja pouka novokrštenika, nego nakon simbola svjetla u službi svjetlu, ona znači jednu stepenicu više u ostvarenju prisutnosti Krista-Uskrsnuloga u zajednici vjernika: prisutnost u riječi Božjoj. I kako se radi o znaku riječi, njena je organizacija takva da ne bude monolog nego trajni dijalog Boga i njegova naroda. Riječ Božja nuka srca umrlih s Kristom na sinovski razgovor s Bogom i Duh što stanuje u nama viče: "Abba! Oče!" Duh govori u nama riječi što ih je davno nadahnuo "u psalmima, himnima i duhovnim pjesmama", da budu najljepši odaziv na riječ Božju.

Što se tiče konkretnih tekstova Svetog Pisma što se čitaju, počeci su dosta slabo osvijetljeni. Čini se da Meliton (150. g.) u svojoj homiliji o Pashi spominje već Izl XII kao paschalno čitanje. (55) Hipolit Rimski o tome ne donosi nikakvih pojedinosti. On o novokrštenima jednostavno piše: "Et agent totam noctam vigilantes, et legetur eis et instruentur."(56) Različite tradicije, kako su se sačuvale u najstarijim liturgijskim knjigama Zapada, donose nam i različite sisteme biblijskih čitanja uskrsnog bdjenja. Grgurovska tradicija ima četiri čitanja, originalna gelazijevska ih ima deset, a gelazijenska VIII. stoljeća dvanaest. Neki autori (npr. B. Botte) misle, da je najstarija rimska tradicija imala sistem od šest čitanja, no to je zaista teško dokazati. Do danas to pitanje nije riješeno. (57) Postoji ipak jedan izbor biblijskih čitanja, koji je više manje zastupljen u svim sistemima zapadne, a i najvažnijim istočne liturgije. To će nam pokazati slijedeća tabela.

	Gr	GeV	Ge VIII	Jer.	Biz.	Ga	Mo	Be	Am	GrPent	OHSI
Po 1	+	+	+	+	+	+	+	+	+		+
Po 22		+	+	+	+	+	+	+	+	+	
Izl 14	+	+	+	+	+	+	+	+	+		+
Pz 31		+	+				+	+		+	+
Is 4	+	+	+			+		+		+	
Is 54	+	+	+				+	+	+		+
Bar			+							+	
Po 5		+	+			+	+	+			
Ez 37		+	+	+	+	+	+	+			
Izl 12		+	+	+	+	+	+	+	+		
Jon 3			+	+	+	+					
Dan 3		+	+	+	+	+	+	+			

Kako se vidi osim grgurovske za uskrsno bdjenje (Gr) navedena je i tradicija grgurovskih čitanja za Duhove (Gr Pent), jer je neki autori drže nastavnim dijelom originalnog rimskog sistema uskrsnog bdjenja. Gelazijevska tradicija označena je s GeV, a gelazijevska VIII, stoljeća s Ge VIII. Zatim dolaze jeruzalemska (Jer), bizantska (Biz), galikanska (Ga), mozarapska (Mo), beneventanska (Be), ambrozijanska (Am) (58); te izbor Obnovljenog obreda Svete Sedmice od 1955.

Izvještaj o stvaranju (Po 1) i Izlasku (Izl 14) sastavni su dio svih tradicija, dok Abrahamova žrtva (Mo 22) i obred janjeta (Izl 12) dolaze u svima osim grgurovske. Ta su četiri čitanja najopćenitija i, čini se, predstavljaju jezgru starozavjetnog dijela vazmenog bdjenja.

Od VIII. stoljeća rimska je liturgija prihvatila gelazijevski sistem od dvanaest čitanja, ovim redom kako je u gornjoj tabeli naveden, i sačuvala ga sve do Obnovljenog obreda Svete Sedmice 1955. Tada je napravljen novi izbor, u koji su ušla tri čitanja grgurovske tradicije: Po 1, Izl 14 i Is 54, te Pz 31, sastavni dio grgurovskog sistema duhovskog bdjenja. Stara je rimska praksa išla zatim da u prilično širokom izboru navijesti čitavu povijest spasenja u njezinim najvažnijim momentima. Može se raspravljati, da li bi danas izbor mogao biti eventualno bolji, no sigurno je smanjenje broja čitanja, što ga je izvršio Obnovljeni Obred Svete Sedmice, simplicističko i neadekvatno rješenje pastoralnih problema u vezi s vazmenim bdjenjem. Ako u mnogim zemljama danas pastoralni razlozi traže skraćivanje obreda, drugi, također pastoralni, razlozi traže i danas navještanje Božjih zahvata u ljudsku povijest, kao najbolju pripravu za krštenje, odnosno njegovu godišnju obnovu. Novi Rimski misal znači u tome sigurno pobjedu pastoralne razboritosti, koja

uvažava i jedne i druge razloge. On donosi sedam čitanja iz SZ: Po 1,1-2,2; Po 22,1-18; Izl 14,15-15,1a; Is 54,5-14; Is 55,1-11; Bar 3,9-15. 3c-4,4; Ez 36,16-17a, 18-28, te dva čitanja iz NZ: Rim 6,3-11 i Mt 28,1-10. Dakle, veći izbor čitanja. No donosi uz njih ovu odredbu: "Iz pastoralnih razloga može se smanjiti broj čitanja iz Starog Zavjeta, ali uvijek valja poštivati pravilo da je čitanje Božje riječi osnovni dio ovog Vazmenog bdjenja. Čitaju se barem tri čitanja iz Starog zavjeta, a u prijekoj potrebi barem dva. Neka se nikad ne izostavi čitanje 14. poglavlja Izlaska." (59) Uz veći izbor čitanja dolazi i mogućnost biranja onih čitanja koja više odgovaraju konkretnim prilikama, npr. prisutnosti novokrštenika, zatim određivanje broja čitanja prema raspoloženju i duhovnim potrebama konkretne zajednice.

Uz ovu značajku prilagodljivosti konkretnim prilikama i pastoralnim potrebama novi Misal donosi još jednu značajnu promjenu. I prije obnove vazmenog bdjenja 1955. i poslije nje postojala je u njegovoj liturgiji jedna nelogičnost. Postojale su, naime, de facto dvije liturgije riječi. Nakon čitanja iz St. Z-a slijedila bi krsna liturgija, a zatim bi bila misa kao da prije nije ništa ni bilo, tj. sa svojom normalnom liturgijom riječi. Novi Misal ima samo jednu liturgiju riječi. Nakon posljednjeg čitanja SZ-a pjeva se Slava, moli zborna molitva i navještaju čitanja NZ-a, tj. poslanica i evanđelje, te slijedi homilija. Intenzivan rad na proučavanju liturgije s povijesnog, teološkog i pastoralnog aspekta, a isto tako i iskustvo pastoralnog, komunitarnog slavljenja liturgije, otvorilo nam je oči za mnoge stvari kojih nikada nismo primjećivali. To nam i ovaj slučaj pokazuje.

c) Krsna služba počimala je nekada u Rimu procesijom prema krstionici uz pjevanje litanija. Litanije su, naime, u Rimu bile pjesma procesije. Zato ih i susrećemo kroz povijest na raznim mjestima liturgije vazmenog bdjenja, gdje god je bila kakova procesija. Tako OR 17 ima litanije prije blagoslova uskrsne svijeće dok kler s podđakonima ulazi iz atrija u crkvu. Zatim opet uz procesiju svećenika i đakona prije liturgije riječi, te na povratku novokrštenika u crkvu za Euharistiju. Procesiju silaska u krstionicu, kako smo vidjeli, također prate litanije, a nekada se one pjevaju i za vrijeme podjeljivanja potvrde. Konačno se ustalila praksa da se litanije pjevaju dijelom prije blagoslova krsne vode i krštenja a dijelom poslije krštenja, tako da je Kyrie litanija bio ujedno i Kyrie mise. (60) Tako ih je zadržao i Obnovljeni obred od 1955. Novi Misal ima ih danas prije blagoslova krsne vode. Ako se on obavlja u krstionici, pa biva procesija do nje, one se pjevaju u procesiji. Inače se pjevaju stojeći zbog vazmenog vremena. Ako se ne blagoslivlje krsna voda ni za krštenje u samoj vazmenoj noći ni za krštenje kroz vazmeno vrijeme, onda se litanije ispuštaju, te se odmah prelazi na blagoslov vode za škropljenje naroda nakon obnove krsnih obećanja. Same su litanije obnovljene i daju mogućnost umetanja novih imena svetaca, osobito zaštitnika Crkve ili mjesta novokrštenika. Vidi se da najnovija reforma poslije II Vat. Sabora nije htjela ići do kraja, nego je pod utjecajem kasnije stvorenog značenja litanija, kao prizivanja nebeske Crkve u času rađanja nove djece Božje, ostavila

litanije i bez procesije, premda im je prvotno značenje pratnja procesije, i to bez obzira na to u kojoj se prilici ona obavlja.

Blagoslov krsne vode veoma je star. Serapionov Euhologij (oko 350) donosi već formulu toga blagoslova: "Kralju i gospodaru svemira, stvoritelja svega, koji si silaskom s neba jedinorođena svoga Isusa Krista svakoj stvorenoj naravi udijelio spasenje; koji si dolaskom svoje neizrecive Riječi otkupio zemlju što si je stvorio: pogledaj sada s neba i vidi ove vođe, te ih ispuni Duhom Svetim. Neka u njima bude tvoja neizreciva riječ i neka promijeni njihovu moć, te im dade moć rađanja, ispunivši ih svojom milošću; da otajstvo što se sada izvršuje ne ostane onima što se ponovno rađaju prazno, nego da ispuni božanskom milošću one, što silaze i krste se. Ljubitelju ljudi, dobrostivi, oprosti svome djelu, spasi stvorenje što ga učini tvoja desnica; suobliči sve što se ponovo rađaju svojoj božanskoj i neizrecivoj slici, da se po tome što su tebi suobličeni i nanovo rođeni spase i postanu dostojni tvoga kraljevstva. Kao što je tvoja jedinorođena Riječ sišavši u vode Jordana njih posvetila, tako neka i sada siđe i učini ih svetima i duhovnima (= posvećenima i ispunjenima Duhom, op. VZ), da krštenici ne budu više tijelo i krv, nego duhovni, te da se mogu klanjati tebi, Ocu nestvorenom po Isusu Kristu i Duhu Svetom, po kojem tebi slava i vlast i sada i u sve vijeke vjekova. Amen". (61) Kako vidimo, tekst teološki veoma bogat.

Zanimljiv je zbog svoje sličnosti s rimskim tekstom blagoslova vode tekst Sv. Optata Milevitanskog: "Vodo, što si slatkom od Boga stvorena, nad kojom je prije rođenja svijeta lebdio Duh Sveti. Vodo, što si oprala zemlju (u potopu, o.VZ) da bi svijet učinila čistim! Vode, što si pod Mojsijem, da bi izgubila prirodnu gorčinu, zaslađena drvetom, zasladila srca tolikog naroda preslatkim gutljajima". (62)

Apostolske Konstitucije (oko 400.) donose smisao blagoslova krsne vode. On sadrži prije svega hvalu Ocu što je poslao sina-spasitelja. Zatim poklon Bogu-Sinu što je za nas podnio smrt, kojoj je slika krštenje novoga rođenja. Zatim dolazi kratki rezime povijesti spasenja od Adama do Krista, što je djelo Božje "u Duhu Svetome". Završetak opisa donosi dio samog teksta: "Pogledaj s neba i posveti ovu vodu; daj joj milost i moć, da tko bude kršten po zapovijedi Krista tvoga, bude s njim razapet, s njim umre i s njim bude ukopan, te s njim uskrsne u posinovljenje koje biva u njemu, da umre grijehu a živi pravednosti". (63)

Leonov sakramentar donosi kao posljednji obrazac svog sačuvanog korpusa pod naslovom: "Incipit benedictio fontes" ovu molitvu: "Izlijevamo ti molitvu, Gospodine, vječni roditelju stvari, svemogući Bože, čiji je duh lebdio nad vodama, čije su oči gledale na rijeku Jordan, kad je Ivan krstio one što su u znak pokore ispovijedali svoje grijehe! I zato molimo tvoju svetu slavu, da tvoja ruka bude sakrivena u ovoj vodi: da osnažiš i očistiš unutarnjega čovjeka koji će iz nje krstiti, neka se uništivši smrtonosno nanovo rodi i nanovo oživi u novog čovjeka, stvorenog u Kristu Isusu s kojim živiš i kraljuješ u jedinstvu Duha Svetoga u vijeke". (64)

Obrazac blagoslova vode što ga je rimska liturgija upotrebljavala sve do novog Rimskog Misala Pape Pavla VI. nalazi se u Gelazijevom sakramentaru (65) i Grgurovu sakramentaru (66). U Misalu Pija V i Obnovljenom obredu svete sedmice ima osnovnu strukturu euharistije, tj. molitve blagoslova. (67) Nakon uvodne molitve, koja je kasnijeg datuma i predstavlja molitvu službenika za dostojno vršenje uzvišene službe sakramenata, dolazi dijalog kao prije predslovlja, a zatim se u formi predslovlja navještaju Božja Djela iž povijesti spasenja u vezi s vodom: Duh Božji na početku lebdi nad vodama i već im tada u začetku daje moć posvećivanja; potop je također u službi Božjega plana. Slijedi egzorcizam, zatim blagoslov uime Boga Oca, Boga Sina i Duha Svetoga. Ovaj posljednji dio je epikleza, što se ponavlja triput uz spuštanje zapaljene uskrsne svijeće u vodu: "Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus Sancti. Totamquo huius aquae substantiam regenerandi fecundet effectu". Konačno dolazi ulijevanje katekumenskog ulja i krizme uz kratke formule. (68)

Novi Rimski Misal donio nam je ne samo skraćenu nego u mnogome i promjenjenu molitvu posvete krsne vode. Nema uvodne molitve ni dijaloga, već molitva ima originalni početak: "Bože, ti nevidljivom moći..." Mjesto: "čudesno izvodiš učinak sakramenata svojih dolazi: "otajstvenim znakovima tvoriš čudesna djela", gdje je više naglašeno, kako su sakramenti nastavak Božjih čudesnih djela u povijesti spasenja. Jasnoći doprinosi i umetak: "Ti si stvor vode mnogovrsno pripravljao da označi blagodat krštenja". Ostao je spomen voda u stvaranju i potopu, a odmah se na njih nastavlja spomen Izlaska, krštenja Kristova u Jordanu, vode iz boka Kristova na križu i zapovijedi krštenja. Zatim dolazi sama molitva blagoslova, kratka i sadržajna, u kojoj je od stare ostao još ovaj elemenat: "Nek ova voda od Duha Svetoga dobije milost tvojega Jedinorođenca, da čovjeka za tvoju sliku sazdana krsno otajstvo opere od svake kaljave stareži, te on iz vode i Duha Svetoga uskrsne na novo djetinjstvo", koji predstavlja malu preformulaciju stare: "Nek se ovdje narav, stvorena na tvoju sliku... od svih starih očisti nečistoća, da se svaki čovjek, koji uđe u ovaj sakramenat preporađanja, na novo djetinjstvo prave nevinosti iznova rodi". Formula spuštanja svijeće u vodu ostala je istog smisla, tek je dobila novi završetak: "... da svi, koji su po krstu zajedno s Kristom ukopani u smrt, s njime uskrsnu na život".

Stari izbor starozavjetnih čitanja s Po 5 više bi odgovarao ovoj molitvi, a isto bi joj tako više odgovaralo evanđelje ne samo o uskrsnuću u užem smislu nego ovakovo evanđelje "uskrsnuća" o kojem nam koncem IV. st. u Jeruzalemu svjedoči Eterija: evanđelje o muci, smrti i uskrsnuću. Ili možda još jedan širi izbor iz Evanđelja, koji bi sadržavao sve u molitvu blagoslova sadržane momente. Kad bi npr. liturgija riječi sadržavala opis stvaranja, potopa, izlaska iz Egipta, a iz NZ-a evanđelja o krštenju Isusovom, smrti i uskrsnuću te poslanju Apostola, jasno bi se pokazalo, kako se smisao tih Božjih djela iz povijesti spasenja sada u krštenju i Euharistiji na zajednici ostvaruje. Ovako liturgija riječi ide svojim smjerom (od 4. do 7. čitanja naglašeni su: vid čišćenja vodom, vid života, savez i smilovanje), a sakramentalni dio svojim

Spuštanje uskrsne svijeće u krsnu vodu ostavljeno je na volju predsjedatelja. Ulja se u krsnu vodu više ne ulijevaju.

U slučaju da nema krštenika za onu noć niti se u toj crkvi obavljaju krštenja, mjesto krsne vode blagoslivlje se voda za škropljenje naroda nakon obnove krsnih obećanja. Obrazac je također satkan od spomena Božjih djela, samo je naglašeno: "Bila nam, dakle, ova voda spomen našega krštenja, i daj nam da svoju radost podijelimo što se ove noći krstiše..."

U obnovi krsnih obećanja ispuštena je molitva Gospodnja, što je predstavljala nepotrebno ponavljanje, te mogla razvodniti značaj te molitve u Euharistiji što slijedi.

Novi Misal sadrži i ovu rubriku: "Nakon škropljenja svećenik pođe na svoje mjesto odakle ravna sveopćom molitvom u kojoj novokršteni prvi put sudjeluju". Ono nas jako podsjeća na Hipolitovu odredbu u istoj prilici: "Et postea iam simul cum omni po pulo orent, non primum orantes cum fidelibus nisi omnia haec fuerint consecuti". (69) U "omnia" spada kod Hipolita: potvrda, kojoj je mjesto također u ovoj noći. I novi Misal određuje: "Ako je nazočan biskup ili ovlašteni svećenik, on odmah poslije krštenja odraslim krštenicima podijeli potvrdu". U doba Hipolita tako je bilo za sve, odrasle i djecu. A molitvu vjernih mogu moliti samo oni, koji su po krštenju postali dionici Kristove svećeničke službe. Tom, naime, molitvom Crkva na poseban način vrši svoju službu zagovornice svijeta pred Bogom u zajednici s Kristom. Prije te molitve bili su katekumeni nekada otpušteni. Zato je za novokrštenike sudjelovanje u toj molitvi nakon krštenja bilo nešto značajno. To je, naime, za njih bio prvi čin Crkve u kojem su oni sudjelovali. Oni su ispovjedivši vjeru u krštenju postali vjernici i sada mogu s čitavom zajednicom stati pred Boga zajedno s Kristom u molitvi zagovora. Zato se i zove "molitva vjernika". Drugi naziv "sveopća molitva" odgovara joj s obzirom na sveobuhvatnu širinu njenih nakana, ali joj upravo ovaj prvi naziv savršenije teološki pogađa samu bit.

d) Euharistijska služba vazmenog bdjenja znači njegov vrhunac, i to objektivno i subjektivno. Objektivno u toliko što ona znači i ostvaruje najviši stupanj prisutnosti Krista-uskrsnuloga nakon prisutnosti u simbolu uskrsne svijeće, tj. naravnom simbolizmu svjetla, preko prisutnosti u riječi, kad je on, utjelovljena Riječ, naviještao Božja djela, te prisutnosti u moći krštenja, gdje je njegova riječ preporađala novokrštenike, Euharistija ostvaruje substancijalnu prisutnost pod prilikama kruha i vina, te tako u najvećem stupnju daje našem slavljenju uskrsnuća objektivnu vrijednost. To, naime, da ono ne ostaje puko subjektivno sjećanje povijesno-spasenjskog događaja uskrsnuća, nego da danas ostvaruje činjenicu uskrsnuća u stvarnoj prisutnosti Uskrsnuloga, što je izraženo i u ulaznoj pjesmi uskrsne mise: "Uskrsnuo sam i sada sam s tobom". To je otkupiteljsko značenje uskrsnuća Kristova: trajna djelatna prisutnost Isusa-Krista, Bogo-čovjeka, od Boga određenog posrednika između Boga i ljudi u službi prenošenja božanskoga života ljudima i zagovaranja ljudskoga roda kod Oca. Subjektivno se vrhunac

bdjenja dosiže u Euharistiji time, što novokršteni dosižu vrhunac kršćanskoga života sudjelovanjem u Kristovoj žrtvi. Krist je začet i rođen po Duhu Svetom bio na Jordanu posebnim silaskom Duha u obliku golubice posvećen za žrtvu križa, i u toj žrtvi dosegnuo vrhunac svoga mesijanskog poslanja. Tako i kršćanin, preporođen vodom i Duhom Svetim u krštenju, prima posebno posvećenje Duhom Svetim u potvrdi i to upravo u vidu učešća u Kristovoj žrtvi, kao najvišem dometu kršćanskog djelovanja, prema kojem je upravljeno i krštenje i potvrda. Danas se, nažalost, premalo vodi računa o tome. O potvrdi se stvara jedna biblijski neutemeljena teologija, koja u njoj gleda sakramenat kršćanske zrelosti, kao nekog "licencijata" kršćanskog odgoja, bez stvarne veze s Euharistijom. Takav je razvoj na Zapadu povijesno uvjetovan s jedne strane pridržavanjem potvrde biskupu, a s druge strane veličinom biskupija, koja nije dopuštala da biskup može biti prisutan kod svih krštenja. Tako se potvrda odlagala na vrijeme dok bi biskup mogao doći, a često i na tako dugo vrijeme da bi djeca pristupala i Euharistiji prije potvrde. Time se izvrnuo red sakramenata kršćanske inicijacije, što ga je kršćanska starina striktno poštovala. Iz te pastoralne prakse rađala se pomalo teologija potvrde kao sakramenta kršćanske zrelosti, zato jer se dijelio obično u doba sazrijevanja mladeži. Tako se dogodilo da je u praksi Euharistija bila priprava za potvrdu (ispovijed i pričest prije potvrde), a ne potvrda priprava za Euharistiju. Sadašnja praksa dijeljenja potvrde s misom, poslije liturgije riječi, donekle ublažava tu nelogičnost, premda ona u biti ostaje. Tu se očito vidi, kako je pastoralna praksa dala smjer razvoju teologije, mjesto da se pastoralna praksa usmjeruje teologijom. Kršćanski Istok je to riješio drugačije: potvrdu dijeli svećenik zajedno s krštenjem.

Misa vazmenog bdjenja počima, kao u doba Hipolitovo, donošenjem na oltar kruha i vina. Preporučuje se da ih te noći donesu novokršteni.

Sve do novog Rimskog Misala ova je misa imala nekih vlastitosti, što su se znale i krivo tumačiti. Nije imala antifonalnog pjevanja na ulaz, donošenje darova i pričest, kao ni poljupca mira ni Jaganjče. Bilo ih je koji su to tumačili nepotpunošću uskrsne radosti. Tako Durandus piše: "... resurrectio Christi nondum est manifestata". (70) Ustvari, to je stara forma slavljenja Euharistije iz IV. st., što se u liturgiji sačuvala sve do naših dana. (71) Komparativna je liturgija, naime, utvrdila, da su se upravo najstarije liturgijske forme sačuvale na najsvečanije dane liturgijske godine. Zato jednostavniji obredni oblici mise i časoslova vazmenog trodnevlja predstavljaju najstarije, jednostavne oblike liturgije prvih stoljeća Crkve, a ne izraz žalosti Crkve, kako se to nekada tumačilo. To čuvanje tradicionalnih formi liturgije na najsvečanije dane psihološki je razumljivo. Ti, naime, dani okupljaju, ili bi barem trebali okupljati najveći broj vjernika. Zato je kod svih pothvata reforme liturgije u povijesti bilo u te dane najteže dirnuti. Vjernici su uvijek bili navezani na tradicionalne forme. Nije slučajno što reforme prvog tisućljeća kršćanstva nisu dirale vazmenih obreda nego ih ostavile u njihovim tradicionalnim formama. U tom je, naime, tisućljeću duhovnost Crkve u

cjelini bila pashalno orijentirana. U naše dane to se isto događalo s liturgijom Božića. Tek je novi Rimski Misal djelomično preuredio raspored blagdana božićnog vremena. Mi još uvijek stojimo pod jakim utjecajem Srednjeg vijeka, koji je središte duhovnosti Crkve, a još više pučke pobožnosti pomakao s Pashe na Božić. I u ovoj se najnovijoj reformi pokazalo, kako se relativno lako odstupalo od tradicionalnih oblika pashalne liturgije, a mnogo teže od onih božićnih. Prvo tisućljeće je u dane Vazmenog trodnevlja okupljalo najveći broj vjernika, a u naše dane ih okuplja u najvećem broju Božić.

Reforma Reda mise, nadahnuta pastoralnim principima II Vat.Koncila zaista je zadržavanje starih formi u misi Vazmenog bdjenja učinila bespredmetnim: pastoralni principi po kojima je provedena reforma vrijede i za ovu misu kao i za sve druge. Zato je ona odsada jednaka drugim misama.

Molitve ove mise: zborna, darovna i popričesna susrećemo prviput na onome mjestu u Grgurovskom sakramentaru, zvanom Hadrianum. (72). Prve dvije nalaze se na istom mjestu i u Gelazijevu sakramentaru, (73) dok se popričesna u tom sakramentaru nalazi kao popričesna u Item alia pod naslovom: Orationes pro caritate. (74) Ista se molitva nalazi i u Leonovom sakramentaru, u XIIII. Item alia pod naslovom: In natale episcoporum. (75) Zadržane su, dakle, tradicijom posvećene molitve ove mise.

Dodatak

Što se tiče sada početka bdjenja, čini se da su stvari stajale ovako:

1. Do 400. godine otprilike bdjenje se obdržavalo cijelu noć, a u zoru nedjelje slavila bi se Euharistija. O tome nam govore mnogi dokumenti: Tertulijanov spis "Ad uxorem", Hipolitova "Apostolska predaja", Paulinov "Vita s. Ambrosii", Augustinovi govori, Egipatske "Constituiones...", "Canones Hippolyti". (76)

2. Od 5. st. počinje anticipiranje bdjenja. Vidi se to s jedne strane iz nastojanja da se zadrži stara praksa, a s druge strane iz opisa nereda što su se uz bdjenje događala, i koji su pledirali za njegovo anticipiranje. (77) Ordines Romani 16., 17., 28. i 32. donose početak o devetoj uri (15 sati). Ordines Romani 30A, 30B, 31, te neki gelazijenski i grgurovski sakramentari imaju početak o osmoj uri (14 sati). Ordines 22. i 29. te PRG X. st. o sedmoj uri (13 sati). Drugi dokumenti stavljaju početak bdjenja poslije šestog ili devetog časa. (78)

   Osim gornjih razloga različitih nereda što su se uz bdjenje znali događati, neki autori misle da je razlog anticipiranja bdjenja bio i taj što su novokršteni bila djeca, a ne više odrasli.

3. Misal Pija V. slijedi istu tradiciju, pa određuje, da se blagoslov ognja započne poslije devetog časa oficija: "Dicta Nona in Choro, Sacerdos... benedicit novum ignem..." De facto su se obredi bdjenja sve do obnove pod Pijom XII. vršili u prijepodnevnim satima Velike subote.

4. Obnovljeni obred Svete sedmice od 1955. određuje ovo: "Svečano uskrsno bdjenje ima se držati u prikladan sat, tako da svečana misa bdjenja počne oko pola noći između Svete subote i Uskrsa.

Ali gdje je, radi posebnih mjesnih prilika, po sudu ordinarija za vjernike zgodnije, da se bdjenje obavi ranije, neka se ne počinje prije sumraka ili barem nipošto prije zalaska sunca"(79).

5. Novi Rimski Misal određuje: "Vazmeno bdjenje slavi se obnoć. Može započeti ili čim padne noć ili kasnije da svrši prije svanuća nedjelje". (80) Za ovakovo rješenje pledirali su sigurno pastoralni razlozi. No čudno je da oni isti kršćani što rado prohdiju božićnu noć, ne shvaćaju uzvišenosti vazmenog bdjenja. Tu se očito vidi naslijeđeni mentalitet Srednjeg vijeka, o kojem smo gore govorili. Potreban je odgoj vjernika u tom smislu preko kateheze.

2. Sveti petak

Bogoslužje Petka muke Gospodnje sadrži danas tri dijela: liturgiju riječi, klanjanje križu i pričest.

a) Liturgija riječi Svetog Petka u svom originalnom rimskom obliku ostatak je starog bogoslužja u one dane što nisu imali euharistijskog bogoslužja. (81) Čini se da joj je početni rimski oblik izgledao ovako:

- Prostracija i molitva u šutnji
- Čitanje
- Tractus
- Čitanje
- Tractus
- Muka
- Molitva vjernih. (82)

Gelazijev sakramentar ima prije prvog čitanja molitvu "Deus a quo et Iudas", za koju se tvrdi da je djelo Sv. Leona Velikog. Leon je, naime, tu molitvu sastavio kao peroraciju svojoj homiliji u srijedu Svete sedmice. Poslije su je, zbog poštovanja prema njemu, zadržali kao liturgijsku molitvu u srijedu, a zatim je prenijeli i na liturgiju riječi Svetog petka, koja je svojim oblikom bila jednaka onoj od srijede. (83) Također je u tom sakramentaru nakon prvog čitanja i njegovog Tractus-a uvedena druga molitva: "Deus qui peccati veteris". (84)

Mješavina ovih dviju formi dala je novu formu, sadržanu u OR 87, 28 i 29, PRG X. st., PR XII. st., PRGur i MR Pio V., a ta je:

- Prostracija s molitvom u šutnji
- Čitanje
- Tractus
- Molitva: "Deus a quo et Iudas"
- Čitanje
- Tractus
- Muka
- Molitva vjernih

Od stare rimske (gregorijanske) tradicije ostala je prostracija s molitvom u šutnji, a od gelazijevske molitva nakon prvog čitanja. Molitva je rimska. (85)

Obnovljeni obred Svete sedmice od 1952. uzeo je formu iz OR 32 i PDur, koja ima raspored Gelazijeva sakramentara, samo su dvije molitve zamijenile mjesta: "Deus qui peccati" došla je odmah nakon prostrac_je, a "Deus a quo et Iudas" nakon prvog čitanja.

Najnoviji Rimski misal ostavio je u biti netaknutim ovaj originalni oblik bogoslužja riječi bez Euharistije rimske liturgije. Samo je molitva nakon prvog čitanja izostavljena, jer je njeno kasnije stavljanje na to mjesto ostalo do danas povijesno nejasno, a nakon početne prostracije stavljene su na izbor dvije molitve: "Reminiscere", uzeta iz Gelazijevog sakramentara (86) i prijašnja "Deus, qui peccati veteris".

Današnji Misal uzima ova čitanja: Iz 52,13 - 53,12 (Četvrta pjesma o Sluzi Gospodnjem) s Psalmom 31 i Heb 4,14-16; 5,7-9, i naravno Muku po Ivanu (Iv 18,1-19,42)., dok su u povijesti rimske liturgije bila kao prva dva čitanja Os i Pz.

Liturgija riječi završavala je uvijek u starini molitvom vjernih. Ona je upravo na Veliki petak sačuvala svoj originalni rimski oblik, koji sadrži poziv na molitvu s naznakom nakane, đakonov poziv "Flect-amus genua", molitvu u šutnji, ponovni poziv đakona "Levate", te završnu molitvu predsjedatelja. Kad je namjesto ovakvog uveden u rimsku liturgiju istočnjački način molitve vjernih, ovaj litanijski, čija su rudimenta sačuvana do dana današnjega u "Kyrie" mise, (87) ostao je u snazi tradicije najsvečanijih dana liturgijske godine, o kojoj smo već govorili, ovaj oblik samo u liturgiji Svetog petka. No kako je smisao molitve vjernih i njene veze s liturgijom riječi u liturgiji općenito izblijedio, držalo ju se zasebnim dijelom liturgije toga dana i nazivalo" Svečanim molitvama" (Orationes solemnes"). Tako Obnovljeni obred svete sedmice od 1955. dijeli liturgiju Svetog petka na: čitanja, svečane molitve, svečano klanjanje svetom križu i pričest. Studij povijesti, teologije liturgije te njenog pastoralnog vida prije Koncila u svrhu inauguracije njegove liturgijske obnove, te intenzivni nastavak toga studija u svrhu provođenja principa te obnove, unio je više svijetla i razumijevanja u ta pitanja. Novi Misal ima stvari postavljene na pravo mjesto. Liturgiju Svetog petka dijeli na: službu riječi što sadržava biblijska čitanja, pripjevni psalam i molitvu vjernih, te klanjanje svetom križu i pričest.

Sam tekst molitve vjernih doživio je u nekim stvarima u posljednje vrijeme više izmjena. Radilo se o izrazima za Židove, pogane i krščane nekatolike, koji su bili takvi da bi mogli značiti osudu ili netrpeljivost. Ovi su izrazi zamijenjeni drugima, bez gornjih primjesa.

Misal zadržava za ovaj dan, čini se, samo oblik rimske molitve vjernih, jer dopušta da mjesni Ordinarij dopusti ili odredi dodavanje posebnih nakana. A i svećenik-predsjedatelj ima mogućnost

izbora nakana: "Svećenik smije od broja molitava što ih sadrži misal izabrati one koji većma odgovaraju mjesnim prilikama ali tako da se sačuva redoslijed nakana određenih za sveopću molitvu (88). To znači da bi trebale svakako ostati I, IX i X. te eventualno IV. kada ima novokrštenika ili mjesto nje dodati nakanu koja odgovara sakupljenoj zajednici. Time je ova molitva i glede propisa izjednačena s molitvom vjernika u ostale dane. A ona to, kako smo vidjeli i jest.

b) Klanjanje svetom križu u direktnoj je vezi s drvetom križa Kristova. Evo kako nam ga opisuje Eterija u Jeruzalemu: "Iza križa na Golgoti, što sada tamo stoji, postavi se sjedalo za biskupa. Biskup sjedi na sjedalu, a pred njega se stavi prostrt stol, dok oko stola stoje đakoni. Donese se srebrni pozlaćeni kovčežić u kome je drvo svetoga križa, otvori se i izvadi te postavi na stol i drvo i natpis. Kad se postavi na stol, biskup sjedeći drži svojim rukama krajeve svetoga drveta, a đakoni što okolo stoje čuvaju. A čuva se zato, jer je običaj da sav narod, dolazeći jedan po jedan, kako vjernici tako i katekumeni, saginjući se nad stol ljube sveto drvo i prolaze dalje. I jer je netko, kako se govori, ne znam kad, zagrizao i tako ukrao od svetog drveta, zato sad đakoni stoje uokolo i paze, da se ne bi tko usudio i sada doći i to učiniti. I tako sav narod prolazi, jedan za drugim, i saginjući se dotiču križ i natpis najprije čelom, pa očima, te ljubeći križ prolaze, a nitko ne pruža ruku da bi ga dotakao". (89)

Prvi trag klanjanja križu u Rimu nalazimo u OR 23 (700-750. god.) i to sa zanimljivim detaljima, što govore o njegovu porijeklu: "Oko osme ure silazi papa iz lateranske palače u Sv. Ivana, i to bosonog, on i ostali službenici svete Crkve, te dolaze pred oltar. I naređuje papa da se zapali svjetlo... dvije svijeće što ih nose dvojica klerika pred papom. I polaze iz Sv. Ivana pjevajući psalam: "Beati immaculati", dok arhiđakon drži lijevu ruku papinu, a sam prvosvećenik u desnoj nosi kadionicu s kadom; drugi đakon nosi za papom drvo predragocjenoga križa u zlatnoj posudi ukrašenoj dragim kamenjem... Kad dođu k Jeruzalemu, ulaze u crkvu i đakon stavlja tu posudu gdje je križ na oltar, te je papa otvara. Zatim se baci ničice pred oltar na molitvu, a kad ustane ljubi križ te odlazi i stoji kraj sjedišta. Tada na njegovu zapovijed ljube biskupi, prezbiteri, đakoni i poddakoni križ na oltaru. Zatim ga postavljaju na luk k stepeništu i tamo ga ljubi ostali narod. Žene ipak tamo ne ulaze, nego ga poslije oblacionari i ostali poddakoni njima nose i one ga ljube. A čim papa poljubi križ, odmah uzlazi poddakon na ambon i počima čitati čitanje Ozeje proroka, a kad on side uzlazi pjevač i pjeva gradual "Domine audiri" sa svojim verzovima. I opet uzlazi poddakon te čita drugo čitanje Ponovljenog zakona, a poslije njega pjevač uzašavši započima tractus "Qui habitat".. Kad završi ide đakon, bos, s evanđeljem i s njime dvojica poddakona i čita Muku Gospodinovu po Ivanu. Kad završi govori papa molitvu: "Oremus pro ecclesia sancta Dei", a arhiđakon veli: "Flectamus genua", i poslije veli: "Levate", itd. sve po redu, dok samo na kraju kaže: "Dominus vobiscum", te odgovaraju: "Et cum spiritu tuo". I idu opet prema Lateranu, pjevajući psalam "Beati immaculati". No papa se tamo ne pričešćuje ni đakoni. Ako bi se tko htio pričestiti,

pričešćuje se iz posuda što su sačuvane od žrtve u četvrtak. A tko se neće tamo pričestiti, ide u ostale rimske crkve, zvane 'tituli' i pričesti se!"". (90)

Ovaj najstariji opis klanjanja križu na Sveti petak u Rimu očito pokazuje da je obred preuzet iz istočne liturgije. Nošenje kadionice s kadom od strane pape u procesiji istočni je obred, dotada nepoznat u Rimu. Zanimljivo je i to da je od godine 685. ili od Ivana V. do 752. tj. do pape Zaharija sjedilo na papinskoj stolici osam papa sve redom istočnjaka: pet Siraca i 3 Grka. A to je upravo vrijeme, kad se u Rimu prviput pojavljuje taj obred, što također potvrđuje istočnjačko porijeklo toga obreda. (91)

U isto vrijeme odvijao se u rimskim crkvama zvanim "tituli" analogan obred. Na oltar se na početku postavi križ, zatim slijedi liturgija riječi kao i kod papinske liturgije, samo se za vrijeme čitanja ne vrši klanjanje križu. Nakon molitve vjernih đakoni donose Tijelo i Krv Kristovu, što je ostalo od jučer, i postavljaju na oltar. Tada dolazi svećenik od sjedišta pred oltar, klanja se križu i ljubi ga. Slijedi Molitva Gospodnja s embolizmom. "Kad se to sve svrši, svi se klanjaju svetom križu i pričećuju". (92) Ovdje je samo drugačiji raspored obreda. Samo klanjanje biva prije pričesti (O razlikama u pričešćivanju kasnije).

OR 31, napisan u Galiji oko 900. godine, pokazuje postepenu dramatizaciju obreda Svetog petka. Tako za vrijeme čitanja Muke uz riječi: "Razdijeliše među se haljine moje..." dvojica đakona skidaju dva oltarnika s oltara svaki sa svoje strane "more furantium", kako kaže tekst, i svaki bježi na svoju stranu. (93) Dramatiziranc je i donošenje križa za klanjanje: nosi se pokriven prema oltaru, s tri postaje, na kojima se pjeva: "Agios o theos... Sanctus Deus...". A zatim ga papa otkriva i započima pjevati: "Ecce lignum crucis...", što prihvati sav kler. Slijedi klanjanje i pričest. Za vrijeme klanjanja pjeva se antifona "Ecce lignum crucis" s psalmom 118., a zatim se pjeva "Crux fidelis" naizmjenično s himnom "Pange lingua". (94) Ta je dramatizacija zadobila svoju konačnu, "rimsku" formu u PR XII. stoljeća, i takova je ušla u Misal Pija V.

Novi Rimski Misal daje dvije mogućnosti pokazivanja križa. Jedna je stara, a sastoji se u postepenom otkrivanju zastrtog križa uz trostruki "Evo drvo križa..." Druga je s procesijom od vrata crkve k oltaru s nezastrtim križem uz trostruki "Evo drvo križa..." na tri mjesta: kod vrata, u sredini i pred svetištem. Ova je procesija jednaka onoj s uskrsnom svijećom u službi svjetla vazmenog bdjenja.

Što se tiče popratnih tekstova u obredu klanjanja svetom križu, oni su nadolazili postepeno:

- Egerija ne spominje nikakvih pjesama, nego se klanjanje odvija u šutnji.
- U Rimu postoji procesija iz Laterana u baziliku Sv. Križa - Jeruzalem i natrag i po rimskom običaju pjeva se psalam. Ovaj put

118. Vjerojatno se već od početka kao antifona pjevala "Ecce lignum crucis...". Samo klanjanje odvija se u početku u šutnji, a nakon ljubljenja relikvija od strane pape počima odmah liturgija riječi. Kad je nestalo procesije, isti psalam s antifonom počeo se pjevati za vrijeme samog obreda klanjanja. O tome govori OR 24. Antifona se prema prilikama različito shvaćala, odnosno sad je bio više naglašen jedan, a sad drugi dio. Uz relikvije svetog križa bio je središnji pojam "drvo". O procesiji se isticalo "dođite". A za vrijeme samog obreda "poklonimo se". Tamo gdje se obred obavljao bez relikvija uz obični križ napravljen na sliku Kristova križa, i u početku bez korpusa, isticale su se riječi "križa na kom je visio Spas svijeta". I konačno u dramatiziranom obredu otkrivanja križa ističe se "Evo drvo križa..." kao pokazivanje, dok uz riječi "Dođite, poklonimo se" biva klanjanje.

- S vremenom se pojavljuju i druge antifone, što su se pjevale uz uobičajeno pjevanje psalama. Tako PRG X. stoljeća ima uz Ps 66. antifonu "Crucem tuam...". Tako se pojavila i antifona "Salva nos, Christe...".

- Trisagion, kristološki himan istočne liturgije, (95) ušao je u obred klanjanja križu preko galikanske liturgije, gdje je prviput uveden. U svom originalnom kristološkom značenju prikladan je za slavljenje Kristove Pashe: Krist je u svojoj ljudskoj pojavi Bog, u svojoj slabosti (muci) jak i u svojoj smrti besmrtan. U rimskoj liturgiji ga bilježi OR 31.

- Himan "Pange lingua", kome pripada i "Crux fidelis" pripisuje se Sv. Fortunatu biskupu Poitiers-a (+ 600.). Zajedno se pojavljuju u mozarapskom "Liber Ordinum" iz VII. stoljeća, te zatim u OR 31, gdje se pjeva za vrijeme klanjanja križu i pričesti.

-"Prijekori" se razlikuju po postanku na dva dijela. Prvi dio, što se sastoji od tri verza s "Popule meus", i drugi što se sastoji od devet verzova što svi počinju s "Ego". Prvi dio nalazimo najranije u gore spomenutom "Liber Ordinum" mozarapske liturgije u VII. stoljeću, dok drugi dio dolazi tek u XI. stoljeću. (96)

c) Pričest u liturgiji Svetog petka ima svoju zanimljivu povijest:

1) Papinska liturgija u Rimu sve do IX. stoljeća načelno nije poznavala pričesti. Već u pismu pape Inocencija I (401-417.). Decenciju nalazimo razlog te prakse: "Sigurno je da su ova dva dana apostoli proveli u žalosti i da su se od straha pred Židovima sakrivali. Zato nema sumnje da su u spomenuta dva dana postili tako da je ušlo u predaju Crkve, da se u ova dva dana otajstva uopće ne slave". Razlog, dakle, zašto na Sveti petak nema Euharistije, jest post. Euharistija, naime, prema mišljenju toga vremena, krši post. Gore smo vidjeli da prema OR 23 ta disciplina u papinskoj liturgiji traje i u VIII. stoljeću. Amalarije nam je svjedok toga stanja početkom IX. stoljeća. On donosi o tome odgovor rimskog arhiđakona: "U onoj postaji gdje papa ljubi križ, nitko se ne pričešćuje... Udaren je pastir, ovce stada su raspršene. Pastiri što su u Crkvi pokazuju stanje onoga vremena, kakvo je vladalo kod učenika Kristovih, time što napuštaju svoju službu". (97)

2) Iz opisa OR 23 vidi se da se pojavila i oporba ovako krutom shvaćanju posta, koji je isključivalo i Euharistiju. Da li je to bio utjecaj Bizanta, kako misli Righetti (98) ili se radi samo o posljedicama ubl„ženja discipline posta, kako misli Schmidt (99), pozivajući se na obred pričesti sasvim rimski, teško je reći. Svakako u isto vrijeme OR 16 (680-778.) donosi poslije opisa liturgije Svetog petka što završava pričešću, slijedeću rubriku: "Kad ono završi, ulaze za Večernju, i te noći se uzdržavaju od svake tjelesne naslade, tj. ne uzimaju ništa osim kruha i vode pomiješane s octom: a kome je Bog dao snage, neka izdrži bez hrane sve do vazmenog đjenja". Imajući na umu Inocencijev razlog zašto se ne slavi Euharistija, čini se da ovo blaže gledanje na post i mogućnost pričešćivanja u drugim rimskim crkvama, ima međusobnu vezu.

U vezi s pričešću Svetoga petka došlo je u Rimu do posebne prakse tzv. pretvorbe dodirom, koja je trajala dosta dugo. Stara je praksa bila, da bi se u crkvama u kaleže s presv. Krvi nadolijevalo neposvećeno vino, ako se vidjelo da će za pričest vjernika uzmanjkati. Radi miješanja de facto se primala presv. Krv. No oko 800. godine pojavilo se mišljenje među teolozima, da se dodirom posvećene hostije zbiva pretvora vina u presv. Krv. I tada je započela na Sveti petak praksa da se donese na oltar uz posvećene hostije od četvrtka također i neposvećeno vino, te da se dijelić posvećene hostije spušta u vino i tada se pod obje prilike svi pričešćuju.

OR 16 (680-775.) donosi o pričesti na Sveti petak ovo: "I uzima đakon tijelo Gospodnje i krv, što je ostalo ili što je posvećeno dan prije, na dan Gospodnje večere, i stavlja na oltar. I svi se pričešćuju tijelom i krvlju Gospodnjom u šutnji, bez pjevanja". (100) OR 24 (cca 754.) donosi već drugu praksu: "Dvojica prvih prezbitera... ulaze u svetište, ili tamo gdje je ostavljeno tijelo Gospodnje što je jučer preostalo, stavljaju ga na patenu, a podđakon drži pred njima kalež s neposvećenim vinom i drugi podđakon patenu s tijelom Gospodnjim..., Prvosvećenik silazi k oltaru i govori: 'Oremus. Praeceptis salutaribus. Pater noster'. Slijedi 'Libera nos, quae sumus, Domine'. Kad odgovore 'Amen', uzima od Presvetog i stavlja u kalež, ništa ne govoreći. I svi se pričešćuju u šutnji, te je sve završeno". (101)

Kako vidimo, Ordo ništa ne govori o pretvorbi. No nalazimo svjedočanstvo Amalarija o gore navedenom mišljenju o pretvorbi dodirom: "O stavljanju na oltar tijela Gospodnjega i kaleža s neposvećenim vinom. Poslije ovoga naređuje Ordo, da prezbiteri donesu tijelo Gospodnje što je od jučer ostalo, i kalež s neposvećenim vinom... Možda se vino (tj. posvećeno o.a.) ne čuva jednostavno zato jer se može lakše prosuti nego kruh. Kad se, dakle, to postavi na oltar, govori svećenik molitvu Gospodnju i što iza nje slijedi sve do 'Po sve vijeke vjekova'. Zatim uzima od presvetog tijela i stavlja u kalež bez riječi... Neposvećeno se, naime, vino posvećuje posvećenim kruhom. Nakon toga se svi pričešćuju". (102)

Ovo teološko mišljenje o kome svjedoči Amalarije prviput je zasvjedočeno u liturgiji u PRGerm Y. st.: "Tada silazi biskup pred oltar,

pokloni se, te uspravivši se kaže: 'Oremus. Praeceptis salutaribus moniti... Slijedi 'Liberanos, quaesumus Domine sve do Per omnia saecula saeculorum'. A kad kažu 'Amen', uzme od Presvetog, i stavlja u kalež bez riječi, osim ako hoće što potiho reći. 'Pax domini' ne govori, jer ne slijedi poljubac učesnika. A neposvećeno vino posvećuje se posvećenim kruhom, te se svi pričešćuju u šutnji. I time je sve završeno". (103)

Još će PR XII. st. donositi istu rubriku i time svjedočanstvo istog vjerovanja i iste prakse: "Razlomivši hostiju na tri dijela, treći se dio po običaju spušta u kalež bez riječi. Tako se, naime, posvećuje neposvećeno vino tijelom Gospodnjim što se u nj stavlja". (104)

Isto tako MR XIII st.: "Posvećuje se, naime, neposvećeno vino tijelom Gospodnjim što se u nj stavlja". (105)

Početkom XIII. stoljeća teolozi su, na čelu s Petrom Cantor (+ 1197) počeli osporavati valjanost pretvorbe dodirom, pa će to i u liturgijskim knjigama početi izostajati.

Tako PDur u XIII. st. ima de facto obred miješanja presv. tijela s neposvećenim vinom, ali nema više rubrike o pretvorbi: "Treba napomenuti, da biskup odmah iza lomljenja hostije, stavlja jedan dio u kalež ništa ne govoreći... (Pošto je ostala dva dijela uzeo) ... odmah uzima i dio hostije s vinom i vodom iz kaleža s poštovanjem...". (106)

Iz stare prakse miješanja neposvećenog vina s presv. Krvi razvio se, dakle, običaj miješanja tijela Kristova s neposvećenim vinom, koji je pod utjecajem teološkog mišljenja IX. st. o pretvorbi dodirom, bio smatran pravom pretvorbom. Time se s jedne strane htjelo doskočiti praktičnim problemima oko čuvanja presv. krvi, a s druge strane to pokazuje uvriježeni običaj i mentalitet toga vremena, da se pričest dijeli pod obje prilike.

Ovaj je povijesni slučaj inače klasičan primjer, kako teologija određenog razdoblja utječe na liturgijsku praksu, te potvrđuje stari aksiom Augustinove teologije: Legem credendi lex statuat supplicandi.

3) Razvoj obreda Svetog petka ide usporedo s razvojem odnosa prema pričesti sa strane naroda. Od XII. stoljeća pričest vjernika postaje sve rjeđa, pa će se i na ovaj dan praktički pričešćivati samo svećenik. Rimski Misal XIII. st. uvest će i rubriku: "Pričešćuje se samo biskup bez službenika...". (107) Tu rubriku, kao odraz stvarnog stanja, sankcionirat će 1622. Sveta Kongregacija Obreda jednim svojim dekretom, kojim se svima osim svećeniku zabranjuje pričest na Sveti petak.

No već od XIII. st. uporedo s nestajanjem pričesti vjernika jednostavni obred pričesti toga dana počeo je sve više dobivati vanjski izgled prave mise: postao je od obreda pričesti obred "Mise preosvećenih darova", kako ga nazivaju u istočnoj liturgiji. Nakon donošenja Presvetog iz pomoćnog svetohraništa na glavni oltar obavljala se neka vrsta prikazanja s ulijevanjem vina i vode u kalež,

kađenjem darova i oltara i molitvicama što su inače u misi te čine pratile (tzv. "apologije"). Čak se obavljalo i podizanje, dakako bez pretvorbe. Isto tako su uvedene molitvice što prate pričest svećenika kod mise, no ispuštene su sve one što spominju presv. krv. Praksa miješanja posvećenog kruha s neposvećenim vinom i pričest na način pričesti pod obje prilike ostaje i dalje, samo se svako spominjanje presv. krvi izbjegava.

Eno, dakle, rezultata toga razvoja, kako je sankcioniran u Misalu Pija V.:

- Poslije klanjanja križu donose se u procesiji Presveto s mjesta -gdje je dan prije bilo pohranjeno na oltar i okadi ga svećenik.
- Ulijeva se u kalež vino i voda bez ikakve molitve i postavlja na oltar kraj Presvetog.
- Ponovo slijedi kađenje darova kao kod mise s formulom "Incensum istud" i "Dirigatur".
- Svećenik moli "In spiritu humilitatis" i poziva vjernike na molitvu: "Orate fratres...".
- Slijedi: "Oremus. Praeceptis. Pater noster. Libera nos".
- Tada celebrant... podigne Sakramenat da ga narod može vidjeti, odmah zatim lomi ga na tri dijela nad kaležem, od kojih jedan stavlja u kalež na uobičajen način, ništa ne govoreći.
- Slijedi: "Perceptio corporis. Panem caelestem. Domine, non sum dignus. Corpus Domini nostri".
- Svećenik se pričešćuje presv. tijelom.
- Zatim, ispustivši sve ono što se obično govori prije uzimanja Krvi, odmah uzima iz kaleža dio hostije i vino s poštovanjem.
- Slijedi ablucija i purifikacija uz molitvu "Quod ore sumpsimus".
- Davši počast oltaru svećenik sa službenicima odlazi.

4) Obnovljeni obred Svete sedmice iz 1955. vraća čitav obred u njegove normalne okvire obreda pričesti pod jednom prilikom:

- Donošenje Presvetog na oltar.
- Molitva Gospodnja sa svojim uvodom i embolizmom.
- Molitva "Gospodine Isuse Kriste, neka mi blagovanje".
- Pričest svećenika s formulama "Gospodine nisam dostojan" (triput) i "Tijelo Gospodina našega".
- Pričest vjernika s općom ispovijedi "Ispovijedam se", odrješenjem "Smilovao" i "Oproštenje", "Evo Jaganjac..." i "Gospodine, nisam dostojan..." (triput).
- Poslije pričesti svećenik kao zahvalu moli glasno tri molitve: "Neka side", "Svemogući i milosrdni Bože" i "Spomeni se".
- Svećenik se sa službenicima vraća u sakristiju.

5) Novi Misal proveo je nova pojednostavljenja, koja uglavnom ukidaju suvišna ponavljanja:

- Pričest se ne razlikuje na pričest svećenika i pričest vjernika, nego je shvaćena kao jedna. Zato je i zajednički "Evo Jaganjca" i "Gospodine, nisam dostojan".
- Nema ni opće ispovijedi prije pričesti, koja je također značila ponavljanje. Njezinu ulogu, naime, odvajkada ima molitva Oče naš.
- Iza pričesti preporučuje se neko vrijeme molitve u šutnji.

Kao sintezu razvoja obreda pričesti kroz povijest mogli bismo reći ovo: Od dana što je inače bio dan bez Euharistije samo s liturgijom riječi, Sveti je petak postao dan slavljenja smrti Kristove, osobito kad je primio istočni obred klanjanja svetom križu. No, pričesti nije imao, što se dugo opravdavalo strogom disciplinom posta. Kako se sve više, međutim, probijala u svijesti kršćana ideja povezanosti Euharistije s mukom i smrću Kristovom, ona je nadvladala pretjeranu strogost discipline posta i uvedena je na taj dan pričest. Dakako, pod obje prilike, kako je tada bilo uobičajeno. Tijelo i krv Kristova sačuvalo bi se od četvrtka Gospodnje večere. Kako je to zadavalo dosta neprilika, s obzirom na čuvanje presv. krvi, ona se jedno vrijeme posvećivala dodirom s presv. tijelom na sam dan, prema tadašnjem teološkom učenju. Kad je to odbačeno, ostala je samo pričest svećenika na isti taj način, ali bez formula što bi na to podsjećale. Ujedno je obredu pričesti dan izvanjski oblik mise. Najnovije reforme očistile su obred od svih suvišnih dodataka i uredile ga kao obred pričesti izvan mise pod jednom samo prilikom.

Za pravilno pastoralno usmjerenje liturgije Svetog petka treba biti na čistu s njezinim značenjem. U tome smo naslijedili iz prošlosti jedno ako ne posve krivo, a ono manjkavo i jednostrano shvaćanje osnovne ideje toga dana. Srednjevjekovni ideal pobožnosti bilo je oplakivanje mrtvoga Krista, izraženo likom Pietà, tim ujelovljenim izrazom duhovnosti toga doba. I kao što su srednjovjekovne jaslice bile stalna opasnost da ljudsku misao odvuku od osnovne ideje Božića na obiteljsku idilu, tako i ovdje postoji opasnost da religiozno proživljavanje Kristove Pashe pređe u nešto ljudsko, po sebi plemenito, opće ljudsko, ali ipak samo ljudsko: bol i sažaljenje nad stradanjem najplemenitijeg čovjeka što se pojavio na našoj planeti. Liturgija Rimskog Misala Pija V. s crnim liturgijskim ruhom očito je tome shvaćanju podlegla. Ona je zaista time i na vanjski način pokazala, da je treba shvatiti kao pogrebnu liturgiju. Običaj tzv. "Božjeg groba" također je tome doprinosio. Današnja liturgija Svetog petka i to je promijenila: boja liturgijskog ruha je crvena kao i u procesiji Cvjetnice. Crkva ne oplakuje mrtvoga Krista nego slavi njegov i svoj kraljevski put preko smrti u život.

Liturgija riječi Svetog petka jest svečani navještaj Božjega djela otkupljenja po muci i smrti Isusa Krista. Prvo čitanje to navješta primjenjujući proročku viziju o Sluzi Jahvinu, koji ispašta za grijehe mnogih, na Krista. Zanimljivo je da u Bibliji ista riječ

što označuje "Slugu", znači i "Jaganjca". Drugo čitanje predstavlja Krista u njegovoj žrtvi kao velikog svećenika. A bogata teologija Muke po Ivanu predstavlja ga kao Boga, Kralje, Svećenika, izvor sakramentalne stvarnosti Crkve (krv i voda), nosioca Duha Svetoga.

Imajući na pameti teologiju naviještanja riječi, znamo da ono nije sjećanje na nešto što je samo kao događaj određenog vremena nepovratno utonulo u prošlost, nego naviještanje nečega što i danas ima otkupiteljsku snagu, što je i danas na djelu, što i danas predstavlja živu stvarnost. Isti Krist što je svojim riječima i djelima naviještao veselu vijest spasenja ljudima svoga vremena, naviješta tu istu radosnu vijest nama. On nam danas u svojoj riječi govori o velikoj Božjoj ljubavi prema nama. Govori nam da je danas On naš Veliki Svećenik, naš zagovornik kod Oca, onaj koji nas liječi snagom svojih rana i jača svojom slabošću. Zatim nas pridružuje sebi u svojoj velikosvećeničkoj molitvi za potrebe svih ljudi, za svoje velike, božanske nakane u svijetu. Svojom je mukom i smrću oprao naše grijehe i učinio nas prikladnima da kao narod Božji uzmemo učešća u njegovoj mesijanskoj službi proroka, svećenika i kralja. I odmah nam zato daje priliku.

Klanjanje križu ima pred očima otajstvo križa. Prvo tisućljeće kršćanstva, u kojem je nastala naša liturgija, poznavalo je samo takav križ, poznavalo je otajstvo križa, tj. križ kao simbol života što je nikao iz smrti, slave što je nikla iz sramote. To je bila "crux gemmata". Srednji je vijek križ pretvorio prvenstveno u simbol trpljenja. Dok su stari slikali Krista na križu na kralja, obučena u kraljevsko odijelo i s kraljevskom krunom na glavi, mi smo svjedoci natjecanja umjetnika u tome, tko će raspelom izraziti veću bol. Stari je način prikazivanja počivao na otajstvu (misteriju), a novi na "fotografiranju" samo zemaljske faze života Kristova kao detalja, ako se ne radi samo o traženju motiva bez ikakvog religioznog shvaćanja.

Konačno pričest predstavlja vrhunac slavljenja Kristove muke i smrti, ona je učestvovanje u Kristovu tijelu koje se za nas daje. Onaj kome smo, nazočnome u znaku slavnoga križa, pjevali: "Sveti Bože, Sveti Jaki, Sveti besmrtni, smiluj nam se", daje nam se na životni način kao hrana, da nam dade udjela u svom božanstvu, da bude snaga u našoj slabosti, nada i zalog besmrtnosti.

Tako Sveti petak postaje slavljenje današnje stvarnosti našega otkupljenja, što se zasniva na muci, smrti i uskrsnuću Kristovu.

Dodatak. Što se tiče vremena održavanja liturgijske službe Svetog petka, u povijesti ima nekih razlika:

- Gelazijenska tradicija, izražena u Gelazijevu sakramentaru i njegovim kasnijim srodnicima, te OR 17, 31 i 32 donose početak službe o devetoj uri dana. Rimski Misal poslije devetog časa Časoslova.
- OR 23, 29 i 30A o osmoj uri, a OR 30B o petoj uri. (108)

Na prelazu VIII. i IX. stoljeća u Rimu se liturgijska služba Svetog petka razdijelila na dva sastanka: jedan prijepodnevni i drugi poslijepodnevni. Svjedočanstvo o tome imamo u OR 24., napisano u VIII. st. za jednu prigradsku biskupsku crkvu. Prema njemu ujutro oko treće ure biskup predsjeda liturgiji riječi, što se sastoji od čitanja, psalama i molitve vjernih, a nakon toga svi šutke izlaze. Popodne, čini se dosta kasno, biskup se sa svojim klerom vraća u crkvu, gdje se vrši klanjanje križu i pričest. (109)

Otprilike u isto vrijeme pojavila se takova praksa i s onu stranu Alpa u Galiji, kako nas izvješćuje OR 27. (110)

Opis papinske liturgije Svetog petka što smo ga gore donijeli očito predstavlja zbrku, suprotnu principima reda rimske liturgije: liturgija riječi vrši se u isto vrijeme kad i klanjanje križu. Zato se čini da OR 24., premda je prilagođen biskupskim crkvama, odrazuje zapravo novu praksu papinske liturgije. Stara rimska liturgija Svetog petka, tj. liturgija riječi s molitvom vjernih, održavala bi se prije podne, a novi s Istoka ili bar kasnije preuzeti elementi, tj. klanjanje križu i pričest poslije podne. U drugim pak rimskim crkvama, zvanim "tituli", kako izričito naglasuje OR 24. čitava liturgija Svetog petka obavlja se popodne. (111)

Obnovljeni obred Svete sedmice iz 1955. propisivao je da se liturgijsko slavljenje toga dana održi oko 3 sata popodne. Iz pastoralnih razloga slobodno je pomaknuti ga na kasnije sate, ali ne poslije 6 sati popodne. (112)

Novi Misal nema ni ovog posljednjeg termina, pa prema tome dopušta slavljenje i u kasnije sate. (113)

B. PEDESETNICA

"Novi Opći Rimski Kalendar donosi o uskrsnom vremenu slijedeće:

Protezanje uskrsnog vremena

Početna struktura uskrsnog vremena jest, da traje kroz pedeset dana: "Bože koji si htio da vazmeno otajstvo bude sadržano u otajstvu pedeset dana". (114). Počima, dakle, Vazmenim bdjenjem i završava nedjeljom Duhova, kako pokazuje stara i općenita predaja Crkve, koja je uvijek slavila "vrijeme Pedesetnice, (115) sedam tjedana svete Pedesetnice" (116) kao jedan svečani dan blagdana. To je razlog, zašto istočni obredi stavljaju konac uskrsnog vremena uvečer na nedjelju Pedesetnice. A to je bio i običaj rimske liturgije u doba Sv. Leona Velikog. A kad se blagdan Pedesetnice počeo slaviti samo kao godišnji spomen silaska Duha Svetoga nad Apostole, (VII. st.), te je prešlo u zaborav životno jedinstvo blagdana Pedesetnice s vazmenim vremenom, sam je blagdan Pedesetnice obdaren osminom.

Istraživanje vazmenog otajstva, poduzeto u naše vrijeme, omogućilo je spoznaju najuže povezanosti dara Duha Svetoga s uskrsnućem i uzašašćem Gospodnjim, tako da su mnogi željeli ukidanje

duhovske osmine. To je i učinjeno.

Uređenje tih pedeset dana. Da bi što više došlo do izražaja, kako je pedeset dana vazmenog vremena kao "jedan dan" ili "velika nedjelja" po riječi Sv. Atanazija; (117) neće se odsada nedjelje uskrsnog vremena zvati "Nedjelje po Uskrsu" nego "Uskrsne nedjelje". Tako će "Bijela nedjelja biti druga uskrsna nedjelja", a ostale "treća, četvrta uskrsna nedjelja" itd.

Svečani blagdan Uzašašća Gospodnjega slavi se četrdeseti dan poslije Pashe; no tamo gdje nije zapovjedni blagdan, prenosi se na slijedeću nedjelju, tj. na VII. Uskrsnu nedjelju.

Duhovska se osmina, kako je rečeno, dokida: no ferije što dolaze između Uzašašća i Duhova dobivaju poseban značaj: obraduju se vlastitim obrascima, što dozivaju u pamet Kristova obećanja s obzirom na silazak Duha Svetoga.

Po novoj uredbi misa na vigilije, misa na vigiliju Duhova neće se odsada slaviti u subotu ujutro. Ona se može slaviti samo uvečer kao prva duhovska misa. (118)

Obrasci. Nakon osmine Pashe, što sadržava obrasce kakovi su sada, svaka ferija vazmenog vremena imat će svoju molitvu, tj. vlastitu zbornu molitvu.

Kroz cijelo vazmeno vrijeme čitat će se Djela Apostolska, prema starom običaju, o kome svjedoči Sv. Ivan Hrizostom (119) i Sv. Augustin koji kaže: "Ipse liber incipit legi a Dominica Paschae, sicut se consuetudo habet Ecclesiae". (120). Isto tako će se čitati Evanđelje po Ivanu, čije čitanje počima već sredinom Korizme. (121)

Sasvim je jasno da je praksa slavljenja Pashe kroz pedeset dana nastavak starozavjetne židovske prakse. Potječe od blagdana žetve, odnosno od običaja, da se sedam sedmica nakon početka žetve (Beskvasni kruhovi) pedeseti dan prinese žrtva prvina nove žetve. Jahvistička religija dala je tom blagdanu naravne religije starog Kanaana soteriološki karakter, učinivši ga vremenskom mjerom Izlaska iz Egipta. Blagdan pedesetog dana žetve, zvan također "asseret" tj. zaključak žetve, postao je blagdan zaključka izbavljenja iz Egipta po sklapanju Saveza na Sinaju. Spojivši s kanaanskih Azymama svoj nomadski obred janjeta, elementi Pashe i njezin vremenski rok bili su konačno dovršeni. Tako je kanaanski blagdan žetve dao ritam osnovnom blagdanu starozavjetne religije - Pashi: početak je izbavljenja po janjetu, a završetak žrtva Saveza, kojoj je izbavljenje bilo upravljeno.

Na taj karakter Pedesetnice kao blagdana prinosa prvina u znak zahvalnosti Bogu Ocu su naslanjali svoju teologiju Pedesetnice. Tako Ćiril Aleksandrijski komentirajući iz Brojeva 28, 26-21 ovaj tekst: "I na dan prvina - na svoj Blagdan sedmica - kad budete Jahvi prinosili prinosnicu, imajte sveti saziv...", piše: "Mi kažemo da Blagdan prvina znači otajstvo uskrsnuća Gospodnjega. Uistinu, u Kristu je ljudska narav ponovno procvala, pošto je odstranila pokvarenost i odbacila starinu grijeha". (122)

Ili malo dalje: Sadržaj blagdana Pashe jest "smrt Emanuela za nas. A blagdan što joj neposredno slijedi i koji nije od nje manji jest uskrsnuće od mrtvih što zbacuje raspadljivost i daje nam da pređemo na novi život. Mi smo zaista svukli starog čovjeka i obukli novoga a to je Krist. Promatraj, dakle, prvine obnovljenog čovječanstva, tj. Krista, u slici snopa, u prvinama polja i u prvim klasovima, prinesenim za svetu žrtvu Bogu Ocu". (123) Krist je žrtva i to žrtva prvina obnovljenog čovječanstva. Ćiril govori i o uzašašću: "Krist je ovdje označen simbolom snopa, promatran kao prvine klasja i kao novi plod: on je, uistinu, prvorođeni između mrtvih, put što nam otvara uskrsnuće, onaj što obnavlja sve. Staro je prošlo, evo sve je obnovljeno, kaže Pismo. Snop je bio prikazan pred licem Gospodnjim: tako je i Emanuel, uskrsnut od mrtvih, kao novi i nepokvarivi plod čovječanstva, uzašao na nebo, da se odsada prikazuje za nas pred licem Očevim". (124)

Vidi se ovdje kako je za Ćirila i Uzašašće uključeno u Pashu. To se vidi i iz ovog teksta:

"Ovaj tekst pruža nam očito predoznačenu Svetu Pedesetnicu, kad govôri da treba brojiti sedam sedmica poslije prinosa snopa. Uistinu, poslije Uskrsnuća Gospodnjega mi čekamo sedam sedmica da bismo slavili taj blagdan". (125)

Gornji tekstovi Ćirila Aleksandrijskog pokazuju nam, da za njega čitava Pedesetnica s blagdanom Pashe na početku i blagdanom Duhova na kraju ima jedinstveni sadržaj: vazmeno otajstvo u svojoj cjelosti. Radi se samo o različitim vidovima pod kojima ti blagdani ovo otajstvo promatraju. Ćiril te vidove pronalazi u stvarnostima Starog Zavjeta kao navještajima Kristove Pashe.

Do IV. stoljeća ovakovo je shvaćanje bilo u Crkvi općenito. Pedesetnica je bila shvaćena kao jedan blagdan, čiji je sadržaj bilo vazmeno otajstvo u svojoj cijelosti. No od IV. stoljeća počimaju se pojedini momenti Pedesetnice povezivati uz određene zgode biblijskog izvještaja o Kristovoj Pashi. Konkretno: uz uskrsnuće, uz uzašašće i uz silazak Duha Svetoga nad Apostole. To je uvod u ono stanje koje je trajalo sve do najnovije liturgijske reforme II Vatikanskog Koncila.

Grgur Nazijanski piše uz simbolizam broja pedeset: "Mi slavimo Pedeseti dan i dolazak Duha i određeni dan za ispunjenje obećanja i ostvarenje nade". (126) A Grgur Niški: "Danas, kad se navršilo pedeset dana, prema godišnjem ciklusu vremena, upravo u ovaj sat, tj. o trećoj uri, sišla je neizreciva milost: Duh se je ponovno sjedinio s ljudima". Ovakav razvoj shvaćanja Pedesetnice potekao je sigurno iz Jeruzalema, gdje su se pojedine zgode iz života, muke i uskrsnuća Kristova slavile liturgijskim spomenom na onim mjestima gdje su se, prema opisu NZ-a zaista i dogodile. A kako je NZ Pashu Kristovu vremenski utkao u pedesetdnevnu židovsku Pashu, time su pojedine njezine zgode dobile i svoje vremensko određenje.

Egerija u svom poznatom opisu ovako opisuje slavljenje pedesetog dana Pashe u Jeruzalemu: "Pedeseti dan tj. u nedjelju, dan

velikog napora za narod, sve se odvija od prvog pijeva pjetla kao obično.

Kad završi službu u Martiriumu, sav narod kompletno, uz pjevanje himana, prati biskupa na Sion, i to tako da budu na Sionu upravo o trećoj uri. Kad stignu tamo, čita se odlomak iz Djela Apostolskih u kojem pripovijeda o silasku Duha, po kome su se čuli govoriti svi jezici i svi su razumjeli ono što se govorilo. Nakon toga je redovno misa.

Svećenici čitaju taj odlomak iz Djela Apostolskih o toj stvari zato, jer se čita... da je to mjesto gdje se jednog dana, poslije muke Gospodinove, sabralo mnoštvo s Apostolima, i gdje se dogodilo to što smo gore rekli.

Nakon što bude misa, po običaju, ... u času otpuštanja naroda arhiđakon govori: "Danas odmah poslije šeste ure svi ćemo se naći na Eleoni, u crkvi Imbomon".

Svi se, dakle, vraćaju, svaki svojoj kući da se odmore i odmah nakon obroka uzlaze na Maslinsku goru, tj. na Eleoni, kako tko može, no nijedan kršćanin ne ostane u gradu, i nitko ne manjka. Čim se stigne na Maslinsku goru tj. na Eleonu, ide se na Imbomon, tj. na mjesto s kojeg je Isus uzašao na nebo i tamo sjedne biskup, svećenici i sav narod, te se vrše čitanja, izmjenjuju se himni, govore se antifone, prilagođene danu i mjestu; isto tako i molitve što se umeću izrazuju uvijek misli što odgovaraju danu i mjestu. Čita se i odlomak iz evanđelja što govori o Uzašašću Gospodnjem, čita se također i iz Djela Apostolskih opis Gospodinova Uzašašća na nebo po Uskrsnuću". (127)

Premda Egerija često naglašava usklađenost s "mjestom i danom" pojedinih slavljenja, vidi se da je važniji momenat mjesta. Zar se uzašašće spominje na isti dan kad i silazak Duha Svetoga. Righetti misli da se ovo slavljenje Uzašašća i silaska Duha Svetoga na isti dan temelji na tekstu Dj 1,7-8, koji usko veže dolazak Duha Svetoga s Uzašašćem. (128) Tek će kasnije uzašašće biti slavljeno na 40. dan poslije uskrsnuća.

U vazmenom vremenu posebnu važnost pridavali su uskrsnoj osmini. To je bila sedmica posvećena novokrštenicima. Njih se nakon krštenja u uskrsnoj noći kroz ove dane uvodilo u otajstva liturgije mistagoškim katehezama. Najslavniji primjeri do danas sačuvanih mistagoških kateheza su one Sv. Ćirila Jeruzalemskog, što ih je držao god. 347. u vazmenoj osmini. Isto tako su poznate mistagoške kateheze Sv. Ambrozija, što su do nas došle u njegovim spisima "De Mysteriis" i "De Sakramentis. (129) U Rimu su novokršteni kroz uskrsnu sedmicu polazili u najvažnije crkve, pa su tako bili uvođeni u naročiti način rimske liturgije - tzv. postajnu liturgiju. Raspored je bio ovakav:

- Ponedjeljak - Sv. Petar.
  - Čita se iz Dj. Apostolskih Petrov govor na Duhove 10,37-43), a u Evanđelju o putu dvojice učenika u Emaus (Lk 24,13-35) značajne su riječi: "Zaista je Gospodin uskrsnuo i ukazao se Šimunu", zbog kojih je taj odlomak i stavljen na taj dan.

- Utorak - Sv. Pavao izvan zidina.
  - Čitanje je također iz Dj (13,16.26-33): Pavlov govor o uskrsnuću.
- Srijeda - Sv. Lovro izvan zidina, crkva sveca što u rimskoj pobožnosti imao veoma važno mjesto.
  - čitanje je također iz Dj (3,13-15. 17-19).
- Četvrtak - Sv. Filip i Jakov, tzv. "Apostolein" bizantskog stanovništva u Rimu.
  - Čitanje iz Dj (8,26-40) izabrano je zbog imena Filip.
- Petak - Panteon.
- Subota - Lateran, gdje je Pasha započela svečanim krštenjem. Tu novokršteni ci odlažu svoja bijela krsna odijela. U doba Grgura Velikog tim je danom praktično završavala Pasha. Zato i u molitvi toga dana nalazimo: "koji smo časno sproveli uskrsne svetkovine".
  - Čitanje iz I Pe (2,1-10), poznate kao pashalne kateheze, bilo je završni poticaj novokrštenicima da ustraju u dobru (130).

Novi Rimski Misal zadržao je djelomično iste molitve tekstove one vazmene sedmice, premda ne na njihovim starim mjestima. Isto je tako i s čitanjima: sve je prilagođeno novim normama i oslobođeno stroge vezanosti uz mjesne rimske običaje. No ostalo je idejno vezano uz novokrštenike, premda se može primijeniti i na druge.

Kako su odabrana Evanđelja za vazmene nedjelje, te Spasovo i Duhove, pokazuje nam slijedeća tabela:

	A	B	C
I.	----------	Iv 20, 1-9 Petar i Ivan na grobu	----------
II.	----------	Iv 20, 19-31 Ukazanje jedanaestorici navečer na dan uskrsnuća. "Primite Duha Svetoga", Toma, Isus je Sin Božji, Život po njemu u vjeri.	----------
III.	Lk 24, 13-35 Ukazanje učenicima u Emausu	Lk 24, 35-48 Ukazanje uvečer na dan uskrsnuća	Iv 21, 1-19 Ukazanje na jezeru kod ribolova
IV.	Iv 10, 1-10	Iv 10, 11-18 Isus - dobri Pastir	Iv 10, 27-30
V.	Iv 14, 1-12	Iv 15, 1-8 Isusov govor na posljednjoj večeri	Iv 13, 31-33a. 34-35
VI.	Iv 14, 15-21 Obećanje i uloga Duha	Iv 15, 9-17 Zapovijed ljubavi po primjeru Isusovu	Iv 14, 23-29 Oproštaj - govor Isusov
VII.	Iv 17, 1-11a	Iv 17, 11b-19 Isusova velikosvećenička molitva	Iv 17, 20-26
S	Mt 28, 16-20 Završetak Matejevog Evanđelja	Mk 16, 15-20 Poslanje Apostola, Uzašašće, propovijedanje	Lk 24, 46-53 Uzašašće
D	----------	Iv 20, 19-23	

"Ordo lectionum missae" (131) opisuje ovaj nedjeljni izbor ovako: "Sve do treće vazmene nedjelje Evanđelja iznose ukazanja uskrsnuloga Krista. Da se ne bi izvještaji o Gospodinovim ukazanjima prekidali, čitanja o Dobrom Pastiru, što su dosada dolazla na drugu nedjelju po Uskrsu, stavljena su na četvrtu vazmenu nedjelju. Na petu, šestu i sedmu vazmenu nedjelju imamo izvatke iz govora i molitve Gospodinove, nakon posljednje večere".

Tematski bismo o tim čitanjima mogli reći ono isto što i o dogmatskim obredima krštenja. Ti obredi, naime, imaju eksplikativni karakter: pokazuju bogatstvo milosnih darova krštenja pod raznim vidovima: pomazanje (krizma), novi čovjek (haljina), "prosvjetljenje" (svijeća), moć nadnaravnog djelovanja ("Efeta"). Tako i biblijska čitanja vazmenog vremena žele iznijeti sve bogatsvo Vazma, pa ga zato opisuje pod različitim vidovima: dokazi uskrsnuća (ukazanja), uskrsnuće kao ispunjenje obećanja (tumačenje Pisma), uskrsnuće kao izvor sakramentalne stvarnosti Crkve ("predaja"), Kristovo uskrsnuće kao izvor našega novoga života.

Uzašašće Kristovo je također jedan od vidova uskrsnuća. Predstavlja krunu njegova zemaljskog života, svečani ulaz Krista Čovjeka - u Očevo Kraljevstvo. Time ono znači i promociju otkupljenog čovjeka: nadnaravni život što ga je započelo krštenje zalog je vječne slave u nebu (1932). Povijesno je, kako smo vidjeli, ova ideja o jedinstvenosti Pedesetnice kao blagdana Vazmenog otajstva bila sve do V. st. dominantna. I u njoj je uzašašće predstavljalo jedan od vidova toga otajstva. U doba Egerijino (oko 395.) nije se ni slavilo odvojeno, nego mu je spomen bio na dan Pedesetnice. No sv. Augustin već spominje slavljenje Uzašašća 40. dan po Uskrsnuću kao apostolsku predaju što se slavi "toto terrarum orbe". Što nikako ne vrijedi glede dana, premda može vrijediti glede same stvari. (133) Svakako je evanđeoski opis Isusova vidljivog drugovanja s učenicima kroz 40 dana lako doveo do posebnog liturgijskog spomena uzašašća 40. dan Pashe. Augustin svjedoči da je to u njegovo vrijeme već bila opća praksa.

Srednji vijek je na taj dan u mnogim krajevima uveo svečanu procesiju, koja je simbolizirala manje uzlazak Isusov s učenicima na Maslinsku goru, a više njegov kraljevski triumfalni ulaz u nebo. Pjevali su tom prilikom stihove Teodulga Orleanskog "Slava, čast i hvala ti...", što su se inače pjevali na Cvjetnicu, ali su zaista više odgovarali ovoj prilici. (134)

Na taj se blagdan, prema rubrici Misala Pija V gasila uskrsna svijeća poslije pročitanog Evanđelja o uzašašću. U nekim se crkvama, npr. u Milanu, njenim podizanjem uvis simboliziralo uzašašće. A nisu bili rijetki ni drugi načini takvog zornog prikazivanja, kao podizanje raspela ili kipa Krista uskrsnuloga. (135)

Novi Misal određuje glede uskrsne svijeće, da se nakon vazmenog vremena postavi u krstionicu, kako bi se od nje palile svijeće novokrštenika kroz cijelu godinu. Gorjet će, dakle, cijelo uskrsno vrijeme. (136)

S Duhovima je isto tako kao i sa Spasovom. S početka je dan Pedesetnice predstavlja svečani završetak Pashe. No brzo mu je zbog opisa Dj. Apostolskih dan značaj silaska Duha Svetoga i liturgijski spomen toga događaja, kako ga nalazimo kod Egerije. No to je još uvijek bilo shvaćeno kao određeni vid Pashe: posvećenje Crkve po Duhu Svetome kao plod Kristove Pashe. U IV. st. krstili bi se na taj dan oni odabranici što zbog bolesti ili drugih razloga nisu bili kršteni u vazmenoj noći. Tada je organizirano i duhovsko bdjenje na sliku vazmenoga: s čitanjima i krštenjem, a u nekim

crkvama i s ponovnim blagoslovom ognja i uskrsne svijeće. S tim u vezi nastala je u VI st. i duhovska osmina kao imitiranje uskrsne osmine. Time se vazmeno vrijeme faktički produžilo još za jednu sedmicu, ali se u isto vrijeme i sam blagdan Pedesetnice počeo shvaćati kao samostalan blagdan dolaska Duha Svetoga, kroz jače veze s Pashom.

Gore citirane odredbe novog Rimskog Kalendara idu očito za tim, da se vazmenom vremenu vrati njegov prvotni značaj jedinstva. Zato je potrebno u katehezi naglasiti taj njegov značaj, te blagdane Spasova i Duhova utkati u Pashu kao njene sastavne dijelove.

Radosni karakter vazmenog vremena prekidale su već vrlo rano dvije pokorničke pobožnosti: procesija na Markovo (25. travnja), zvana "Litania maior" i procesije kroz tri dana pred Spasovo, tzv. "Prosni dani" ili "Litaniae minores". Novi Rimski Kalendar ukida prvu procesiju, a uređenje druge prepušta biskupskim konferencijama pojedinih zemalja. (137) No, o tome će još biti posebno govora.

C. ČETRDESETNICA (KORIZMA)

Kao što je u kršćanskoj predaji važno mjesto zauzimala Pedesetnica, tj. pedesetdnevno slavljenje Pashe, tako je ne manje značajnu ulogu odigrala četrdesetnica, tj. četrdesetdnevna priprava za slavljenje Pashe. No njeno trajanje ni njen idejni sadržaj nisu nastali odjednom, nego su plod dugotrajnog povijesnog razvitka. Samo poznavanje povijesnog razvoja četrdesetnice može nam rasvijetliti današnje probleme u vezi s njenom reformom u duhu II Vat. Koncila, i teološke i pastoralne, liturgijske i duhovne.

Početak četrdesetnice nalazimo u vazmenom postu općenito. U glasovitoj raspravi o danu Pashe, što smo je već spomenuli, nalazimo joj tragove. Sv. Irenej, biskup lionski, u svom pismu papi Viktoru oko 190. g. spominje taj post kao nešto što je u Galiji (a možda i u Aziji) od davnine postojalo. Neki su postili samo jedan dan, tj. Sveti Petak, drugi su postili dva dana, petak i subotu, a bilo ih je što su postili i dulje. Postojao je i običaj da se posti kroz četrdeset sati bez prekida, dovodeći to u vezu s četrdesetsatnim Kristovim ležanjem u grobu. Za afričke kršćane znamo iz Tertulijanovih spisa da su postili u petak i subotu, opravdavajući to klasičnom izrekom, da je u te dane "bio uzet zaručnik". No Montanisti su taj post produžili na dvije pune sedmice. U Rimu znamo iz Hipolitove "Apostolske predaje", da je post bio od petka do mise vazmenog bdijenja. (138) Istočne Crkve su, kako nalazimo u "Epistula Apostolorum" (M. Azija oko 170. g.), također obdržavale vazmeni post od petka do vazmenog euharistijskog slavlja u zoru nedjelje. "Didascalia Apostolorum" (Sirija, konac III st.) propisuje: "Od desetog (tj. dana mjeseca), a to je drugi dan po suboti, postit ćete u dane Pashe, i uzet ćete samo kruha, soli i vode o devetoj uri sve do petog dana po suboti. Na dan priprave (Parasceve) i u subotu postit ćete cijeli dan, tako da ništa ne okusite". Aleksandrijska je crkva, po svjedočanstvu Sv. Dionizija, biskupa, poznavala također vazmeni post: neki su postili

strogo tri dana u svetoj sedmici, neki četiri dana, a svi su najstrože postili u petak i subotu. (139) Kako vidimo, radi se o vazmenom postu bez strogo određene discipline. Na taj se post odnose aluzije nekih Otaca o apostolskom porijeklu četrdesetnice. Nikako na četrdesetnicu, kakvu poznajemo iz kasnijih stoljeća.

Četrdesetdnevni vazmeni post spominje se, čini se, prviput 306. god. u tzv. "Epistula canonica" Sv. Petra Aleksandrijskog. Ona, naime, određuje, da lapsi, tj. kršćani što su se u posljednjem Dioklecijanovu progonu, (303. g.) od straha odrekli vjere, nakon tri godine javne pokore drže još jednu četrdesetnicu posta i molitava kao pripravu za dan svoga pomirenja. Koji je to dan bio ona ne spominje, ali se može pretpostaviti da se radilo o Svetom četvrtku, za koji znamo da je nešto kasnije bio dan pomirenja pokornika u Rimu i Milanu. Radi se, dakle, zaista o četrdesetnici uoči Pashe. Uostalom, malo nakon toga pojavit će se nedvojbeni podaci o postojanju četrdesetdnevnog posta u glavnim istočnim Crkvama: kod Euzebija za Antiohiju, kod Sv. Atanazija za Aleksandriju, kod Sv. Ćirila i Egerije za Jeruzalem itd. Na zapadu nalazimo prva svjedočanstva o četrdesetnici nešto kasnije: za Galiju i Hispaniju kod Egerije, za Afriku kod Augustina, za Milano kod Ambrozija. No u tim je svjedočanstvima ustanova četrdesetdnevnog vazmenog posta već ustaljeni običaj, što znači da traje najmanje od polovine IV. stoljeća.

Rim je u doba Sv. Leona Velikog imao potpuno uređen i uobičajen četrdesetdnevni vazmeni post. Njegov suvremenik povjesničar Sokrat govori, doduše, o tri sedmice toga posta u Rimu. Isto tako se iz spisa Sv. Jeronima vidi da sve vrijeme četrdesetnice nije bilo povezano sa strogim postom. No stručnjaci misle da se ti podaci odnose na vrijeme prilično ranije, negdje oko polovice IV. st., kada je organizacija vazmenog posta još bila u nastajanju. Ostaci takove prakse postojali su još u V. st. također u Torinu i Raveni, kako nam svjedoče Sv. Petar Krizolog i Sv. Maksim. Možemo, dakle, reći da je opseg vazmenog posta u Rimu, kao i u cijeloj Crkvi, laganim razvojem dosegao mjeru četrdeset dana, koja je, dakako, dovedena u vezu s četrdesetdnevnim boravkom Mojsijevim na gori, Ilijinim putom o čudesnom kruhu i nada sve Kristovim postom.

Što se tiče računanja četrdeset dana, treba imati na umu ono što smo već izložili o shvaćanju Pashe kroz povijest. Za Oce nije četrdesetnica bila proširenje blagdanskog posta Svetog petka i Svete subote. Petak - Subota - Nedjelja, tj. Sveto trodnevlje raspetog, ukopanog, uskrsnulog Krista, bili su jedan blagdan Pashe, na koji se trebalo pripraviti četrdesetdnevnim postom. On je zato sasvim naravno završavao na Sveti četvrtak. Brojimo li od tog dana četrdeset dana unatrag, dolazimo upravo do I Nedjelje četrdesetnice, koja se u starini zvala "Caput ieiunio" ili "Caput Quadragesimae". No takovo se shvaćanje brzo počelo gubiti. S jedne strane pod imenom Pashe počela se sve više shvaćati samo Nedjelja Svetog trodnevlja, pa su se u tom smislu petak i subota shvaćali kao dani četrdesetnice. Ona je tada brojila četrdeset i dva dana. Stari nekada nisu četrdesetnicu shvaćali samo kao tjelesni post, što ćemo još vidjeti, pa ih nije smetalo to što se u nedjelje četrdesetnice nije postilo. No kasnije, kad je upravo taj post postao u shvaćanju

Crkve glavni, i pomalo jedini, sadržaj četrdesetnice, išlo se za tim da bude četrdeset dana efektivnog posta. Tako je kršćanski Istok imao već u V. st. sedam tjedana vazmenog posta, a Zapad je također uveo još jednu sedmicu, u kojoj su međutim samo srijeda i petak bili po disciplini posta jednaki danima četrdesetnice. I upravo će od srijede te sedmice počimati u VI i VII. st. kanonska pokora pokornika, da bi završila na Sveti četvrtak. U VIII stoljeću postali su i četvrtak i subota liturgijski dani i dobili svoje misne obrasce, pa nam Gelazijevski sakramentari VIII st. prvi donose početak četrdesetnice u srijedu što je zove "Feria IV cinerum, caput ieiunii". Sve do najnovije reforme, međutim, ostali su u molitvama I korizmene nedjelje tragovi originalnog shvaćanja, da četrdesetnica započima na tu nedjelju.

Novi Rimski Kalendar donosi o tome ovo: "Prvotni značaj četrdesetnice, kako kaže i sama riječ, stoji u pokori što je čitava zajednica i pojedinci obdržavaju kroz četrdeset dana.

U određivanju vremena od četrdeset dana za pripravu vjernika na slavljenje vazmene svečanosti, odlučni je utjecaj imala sigurno biblijska tipologija četrdeset dana, tj. četrdesetdnevni post G N I Krista, vrijeme četrdesetgodišnjeg boravka naroda Božjega u pustinji, četrdeset dana Mojsijevog prebivanja na gori Sinaj, vrijeme kroz koje je Filistejac Goliat stajao nasuprot Izraelu, tj. sve dok nije protiv njega izišao David te ga pobijedio i usmrtio, vrijeme u koje je Ilija snagom pod pepelom pečenog kruha i vode stigao do Božje gore Horeba i vrijeme kroz koje je Jona Ninivljanima propovijedao pokoru.

U doba Otaca krojilo se četrdeset dana četrdesetnice od I Nedjelje četrdesetnice do četvrtka Gospodnje večere, kako čitamo u govorima Sv. Leona Velikog. Rimski Misal i Časoslov sačuvali su sve do danas spomen i običaj takovog računanja četrdesetnice.

No i običaj da se četrdesetdnevni post započne od srijede prije prve korizmene nedjelje vrlo je star (VI-VII st.), a na taj dan određeni obred pepeljenja doveo je do toga da se do Pepelnice među vjernicima više drži nego do mnogih svečanijih dana.

I upravo se zato činilo prikladnim da se u toj stvari ništa nova ne uvodi, kako bi se svetoj Četrdesetnici povratila njena puna simbolika, kao što je to nasuprot učinjeno s vazmenom Pedesetnicom. (140)

No ako novi Kalendar nije dirao u opseg četrdesetnice, ukinuo je dosadašnje tri predkorizmene sedmice, koje su imale pokornički karakter, a nastale su po istoj logici gore opisanog postepenog povećavanja četrdesetnice. To su tzv. pedesetnica, šezdesetnica i sedamdesetnica. Te se sedmice odsada računaju u ciklus "kroz godinu" što počima ponedjeljkom nakon blagdana Krštenja Kristova i traje bez prekida do utorka uoči Pepelnice, da bi se nastavio opet u ponedjeljak nakon Pedesetnice.

Poslije ovog kratkog povijesnog uvoda, nužnog za razumijevanje idejnog sadržaja četrdesetnice, pokušajmo otkriti njezino osnovno

usmjerenje, kako nam ga donose spisi Otaca i sama liturgija Crkve, koja nam se sačuvala. Malo gdje ćemo naći čitav sadržaj četrdesetnice ovako sažet kao u jednom govoru Sv. Leona Velikog:

"Bilo da je riječ o onom dijelu naroda što je već započeo boj na evanđeoskoj areni, te se bez prestanka trudi da osvoji palmu u trci duhovnog trkališta, bilo o onom dijelu, što svijestan smrtonosne krivnje, žuri prema oproštenju posredstvom pomirenja, bilo konačno o onom što u času preporođenja krštenjem od Duha Svetoga teži za tim da svuče staroga Adama, da bi bio obučen novinom Kristovom, za sve je koristan i prikladan poziv: 'Pripravite put Gospodinu, poravnite mu staze'". (141) Radi se, dakle, o svestranoj aktivnosti Crkve, što se očituje u tri smjera: duhovni napredak vjernika, povratak u zajednicu onih što su zbog teških grijeha iz nje bili isključeni te porastom zajednice rođenjem novih članova iz krila Crkve - krsnog studenca. Ove tri korizmene djelatnosti Crkve očituju sve njezino duhovno bogatstvo i pokazuju nam, koliko je ona šira od samog materijalnog uzdržavanja od hrane, na što je u povijesti praktički bila svedena. O svakom od ovih vidova četrdesetnice valja progovoriti posebno.

1. Briga za duhovni napredak svih vjernika kao sadržaj četrdesetnice dolazi naročito do izražaja u gledanju Crkve na post, kako ga nalazimo u govorima Otaca i liturgiji. Post se za njih zaista ne sastoji samo u uzdržavanju od hrane, nego znači korjenitu reviziju čitavog života kršćanske zajednice i svakog pojedinca u odnosu prema Bogu, prema bližnjemu i prema samome sebi.

a) Odnos Crkve i pojedinca po Crkvi s Bogom uspostavlja se molitvom što ističe iz vjere. Zato nije čudo da je u misli Otaca molitva osnovni elemenat četrdesetdnevnog vazmenog posta. Kršćanin se u to doba mora češće povući iz briga i poslova sam u se, da bi razmišljao o Božjim djelima i tako napredovao u mudrosti i poznavanju Boga po vjeri i u ljubavi prema najvišem Dobru. U molitvi treba ispitivati sam sebe, upoznati ono što ga odvodi od Boga i to odstraniti. No molitva će biti u ovo doba mnogo uspješnija, a tu uspješnost daje joj post i dobra djela. To Oci stalno naglašuju. Sv. Augustin piše prije svega općenito: "Nema sumnje da je post koristan. Njime čovjek potvrđuje svoju želju da nešto postigne, ono naime što moli dok se trapi postom. Zato je rečeno: dobra je molitva s postom (Tob 12,8). Da bi molitva bila usliša-na, valja da je prati post". (142) Isto tako na drugom mjestu: "Ovi darovi iz pobožnosti (= milostinje) i ovaj post uzdržljivosti predstavljaju krila, što će u ove svete dane pomoći našoj molitvi da se uzdigne prema nebu". (143) Posebno je takova molitva, popraćena odricanjem u korist bližnjega (= post i milostinja), uspješna za postizanje oproštenja, pomirenja s Bogom. Augustin piše: "Da bi naše molitve dobile zamah te da bi lakše stigle do Boga, valja im dodati ovo dvoje: milostinju i post. Naša, naime, molitva - oslonjena na poniznost i ljubav, post i milostinju, uzdržljivost i praštanje nepravdi, nastojanje da činimo radije dobro nego da vraćamo zlo, te da izbjegavamo zlo a činimo dobro - traži mir i dobiva ga, jer molitva tako podržana i nošena leti k

nebu, kuda je pred nama otišao Isus Krist, koji je naš mir".(144) U istom smislu govori i Sv. Leon: "Za postizanje oprоštenja grijeha najuspješnija je molitva spojena s milostinjama i postovima Podržana takvim preporukama uzlazi brzo do Božjih ušiju". (145)

Uzdržavanje od hrane nije, dakle, nešto što bi imalo vrijednost samo u sebi, nego je usmjereno prema molitvi i, kako ćemo još vidjeti, prema pomoći potrebnima. Ono je jedno od sredstava opće korizmene obnove, ukoliko doprinosi savršenstvu, a time i uspješnosti naše molitve, i omogućuje nam činiti dobra djela bližnjemu. Kako opet kaže Sv. Augustin: četrdesetnica je iznad svega vrijeme molitve, vrijeme što molitvu obogaćuje, jer joj daje "hranu", koja joj je potrebna da bi imala snagu uzdići se do neba. Ta hrana molitve jest post i milostinja. (146)

b) Druga karakteristika četrdesetdnevnog posta kod Otaca jest unapređenje bratske ljubavi. Ono biva prije svega putem opraštanja. Sv. Leon ne propušta prilike da u svim svojim korizmenim govorima upravo to naglasi. Povezuje ga najuže s oproštenjem grijeha što ga svi žele od Boga zadobiti: "Zato, predragi, imajući na pameti svoju slabost, što nas lako svaljuje u sve vrste grijeha, pazimo da ne bismo zaboravili ovaj jedinstveni lijek i ovo najdjelotvornije sredstvo za ozdravljenje naših rana: oprostimo da bi i nama bilo oprošteno, podijelimo sami onu milost što je molimo: ne tražimo osvete mi koji molimo da nam se oprosti". (147) Pozivajući se na običaj svoga vremena, prema kojemu su kršćanski vladari u čast muke i uskrsnuća Kristova oslobađali sužnje, on potiče: "Neka, dakle, kršćanski narodi nasljeduju svoje knezove i neka ih njihovi primjeri potiču, da i oni praštaju u svojim domovima. Nije, naime, pravo da privatni zakoni budu stroži od javnih. Oprostimo krivnje, skršimo okove, zaboravimo nepravde, prestanimo s osvetama; tako će nas sveti blagdan sve zateći zadovoljnima, sve besprijekornima, zahvaljujući Božjem oproštenju i ljudskim opraštanjima".(148) Podsjeća na obvezu opraštanja, što proizlazi iz Očenaša: "Zaista, ako govorimo: 'otpusti nam duge naše kako i mi otpuštamo dužnicima našim', a ne izvršujemo to što govorimo, sami sebe okivamo najtežim okovima". (149) Ili: "Onim što netko odlučuje za drugoga, stvara zakon za sebe samoga. (150) Osim toga čim opraštanja ne znači nikakvog poniženja. Naprotiv, pridružuje čovjeka samoj Božjoj moći, jer uvjetuje Božju osudu svojom vlastitom odlukom i svojim sudom prema svom drugu u službi obvezuje Gospodina prema sebi samome". (151) I Sv. Augustin govori u istom smislu: "Ovi sveti dani što ih provodimo u obsluživanju četrdesetnice, obvezuju nas da vam govorimo o bratskoj ljubavi i o dužnosti da prestanete s mržnjom prema svojoj braći, ako nećete sami propasti... Sklopili smo ugovor s Bogom, jedan sporazum i samim smo tim potpisali uvjet, bez kojega nam naši dugovi ne mogu biti oprošteni". (152)

Radi se, dakle, očito o shvaćanju četrdesetnice kao sredstva duhovnog napretka kršćana preko pokore: za postizanje oproštenja grijeha treba ispuniti uvjet, tj. oprostiti svojim bližnjima. Dakako da se to na poseban način odnosi na javne pokornike toga doba, o kojima ćemo još govoriti.

Ako bismo opraštanje nazvali negativnim vidom ljubavi, ukoliko naime uklanja zapreke zajedničkom životu u slozi, ono za Oce nije dovoljno. Oni traže u korizmi od kršćana više: darivanje. "Ne prolazimo kraj siromaha ostajući gluhi na njegov plač; iskažimo s brižljivom naklonošću milosrđe potrebnima, da bismo sami sebi zaslužili milosrđe u vrijeme suda", kaže Sv. Leon. (153) Poput opraštanja i darivanja siromaha čini čovjeka sličnim Bogu: "Nema ništa časnijeg za čovjeka od nasljedovanja vlastitog Stvoritelja, da bude, naime, u svojim mogućnostima, izvršitelj samoga Božjeg djela" (154) i "Nema kod vjernika Bogu draže pobožnosti od one što se odnosi na njegove siromahe; tamo gdje on nalazi nastojanje oko iskazivanja milosrđa, tamo prepoznaje sliku svoje vlastite dobrote". (155).

Kod svega ovoga Sv. Leon stavlja naglasak na iskrenost obdržavanja četrdesetnice: "Prihvatimo, dakle, ovaj svečani post marljivom pobožnošću i budnom vjerom; slavimo ga ne praznim uzdržavanjem od jela, što ga često savjetuje slabo zdravlje tijela i bolest gramzljivosti, nego širokogrudnom plemenitošću". (156) Ne, dakle, iz zdravstvenih razloga - da se skine koji suvišni kilogram tjelesne težine - niti iz gramzljivosti - da se nešto uštedi-, nego ono, što sebi uskraćujemo, treba darivati siromašnima. Bez unutarnjeg elementa obraćenja i ljubavi post ne znači ništa: "Bit našega posta nije u samom uzdržavanju od hrane, i ne koristi uskraćivati hranu tijelu, ako srce ne ostavi nepravde i ako se jezik ne uzdrži od pogrde". (157) Leon misli i na sablazan, što je kršćani samo formalnim obdržavanjem posta mogu dati poganima: "Bit ćemo ne bez razloga izloženi kritikama nevjernika i naši će propusti naoružati jezike bezbožnika protiv vjere, ako postimo, a naš se način života ne slaže s čistoćom jednog savršenog posta". (158) Post uključuje obnovu čitavog kršćanskog života: "Sada se treba s više vjere i ljubavi posvetiti onome, što svaki kršćanin mora uvijek činiti; tako ćemo ispuniti onu obvezu, što potječe od Apostola, da postimo četrdeset dana, ne samo smanjujući hranu, nego prije svega uzdržavajući se od grijeha". (159) To isto će, na prvi pogled proturječno, izraziti i Sv. Ivan Hrizostom u svom govoru na Pashu: "Kada ste postili, govorio sam vam, da biste vi bili mogli postiti i bez posta; a danas ću vam reći da se može postiti a da to stvarno ne činite. Možda ovaj način govora izgleda zagonetan? No odmah ću vam dati njegovo tumačenje. Kako je moguće ne postiti, premda se posti? Moguće je tako, što se odriče uobičajene hrane, a ne odriče se vlastitih grijeha. A kako je moguće postiti, premda se ne posti? To biva kada se uzima hrana ali se ne griješi. Ovaj je post mnogo bolji od onoga drugoga...". (160)

Vidi se iz ovih nekoliko navoda, kako su Oci daleko od svakog formalizma, koji je u kasnijim stoljećima često svodio četrdesetnicu na samo tjelesni post i time je izložio opasnosti nerazumijevanja i sa strane vjernika i sa strane nevjernika. Još danas imamo u raznim jezicima izraza, što nas na to podsjećaju: "mršav kao korizma" i slično. Oci su korizmeni post svodili na bitno i osobito bdjeli nad njegovim iskrenim obdržavanjem.

c) Korizmeni post ima karakter brige za dušu. Sv. Ivan Hrizostom to javno kaže: "Post je raskošna hrana naše duše, i kao što obilna hrana ugoji naše tijelo, tako post daje snagu našoj duši; daje joj jaka i lagana krila koja je nose na sve visine kreposti i istine...". (161) Još jasnije govori o tome na više mjesta liturgija Crkve. Ona naglasuje prije svega, da ono što postom uskratimo tijelu, postaje hrana duši: "Podaj, molimo, Gospodine, spasonosni učinak našim postovima, da trapljenje tijela, što ga prihvatismo, prijeđe u snagu naših duša". (162) Ili: "Bože, koji si zapovijedio, da se tijelo trapi pobožnim postom na okrepu duše, dopusti nam milostivo, da ti uvijek služimo i tijelom i dušom". (163) No liturgija ne odbacuje i ne prezire tijela. Ona čovjeka gleda u cjelini: "Podaj, molimo, svemogući Bože, da se dostojanstvo ljudske prirode, ozlijeđeno neumjerenošću, preporodi nastojanjem ljekovitog uzdržavanja". (164) Zato i moli za dušu i tijelo: "Primi, Gospodine, naše molbe i dopusti, da vjerno izvršimo ovaj svečani post, što je spasonosno ustanovljen za ozdravljenje duše i tijela". (165)

Četrdesetdnevni post znači nasljedovanje Krista u njegovu postu. Još više, on znači učešće kršćana u Kristovoj muci i smrti, da bi s njim uskrsnuli. On je, dakle, izvanjski znak unutarnjeg suobličenja Kristu. To izrazuje i ova molitva: "Ovom nas žrtvom, Gospodine, posvetio post, namijenjen tvojem imenu, da naša služba izvrši u unutrašnjosti ono, što vanjskim načinom čini". (166) Time je korizmen post postao "sakramentom", tj. svetim znakom. To nam je ime kod Otaca često, a eno i liturgija mu daje taj karakter.

d) Još jedna nota daje korizmenom postu značaj sakramentalnosti. On nije djelo pojedinca, nego djelo Crkve: "Vi znate, da se u ovo vrijeme čitava kršćanska vojska mora boriti protiv đavla što razapinje svoje zamke po svem svijetu. Ako je nemarnost neke od njih ohladila ili su ih zaokupile brige, sada treba da se ponovno obuku u duhovno oružje i pokrenu na zov nebeske trublje, da prihvate boj", govori Sv. Leon. (166) Čitava, dakle, Crkva poduzima posao obnove, da se suobliči križu Kristovu, da po molitvi uspostavi što užu vezu s Bogom, a po ljubavi s braćom. Kao djelo Crkve post je djelo Kristovo u Crkvi i time se izjednačuje s ostalim djelima Crkve. Zato nije čudo što se za obdržavanje posta upotrebljava u liturgiji isti izraz kao i za ostale liturgijske čine: celebrare: "Adesto, domine, supplicibus tuis, ut hoc sollemne ieiunium, quod animis corporibusque curandis salubriter institutum est, devoto servitio celebremus". (167) Kao "otajstvo" što se "slavi" post je sredstvo, kojim Bog posvećuje svoju Crkvu: "Sanctificata ieiunio tuorum corda filiorum, deus, habitatur inbustra...". (168) Dapače, on je očito označen kao "mysterium", u kojem djeluje Krist: "Prosequere, quaesumus, omnipotens Deus, ieiuniorum sacra mysteria...". (169) Zato on predstavlja milost od Boga danu.

Post ima ovu komunitarnu, eklezijalnu dimenziju ne samo ukoliko je djelo Crkve, tj. glave i tijela, nego i ukoliko je usmjeren prema izgradnji Crkve u vidu njegovog rasta do punine Kristove. Zato Sv. Leon govori u svom 10 govoru u korizmi: "Bez sumnje,

ne može se započeti ni dovršiti gradnja ovog prebivališta (tj. Crkve kao hrama Božjega, o.a.) bez pomoći njegovog osnivača; a onaj tko ga je sagradio da mu je moć, da vlastitim nastojanjem ostvaruje svoj rast. On se služi živim i razumnim materijalom za gradnju toga hrama, materijalom što ga je oživio Duhom ljubabi, da se svojevoljno poveže u jednu cjelinu... Zato, jer su svi vjernici zajedno i svaki posebno jedan i isti hram Božji, treba da on bude savršen u svakome napose, kao i u svima zajedno". (170)

Tako post dobiva i svoju eshatološku dimenziju: on je priprava Crkve za sastanak sa Zaručnikom - Kristom.

Ovi različiti vidovi, pod kojima Oci i liturgija Crkve gledaju i vrednuju ustanovu četrdesetdnevnog vazmenog posta, jasno govore, da se radi o sredstvu obnove odnosa Crkve s Bogom, simboliziranog u savršenoj molitvi: o obnovi ljudske i kršćanske solidarnosti prema bližnjemu po opraštanju i dobrim djelima; o obnovi kršćanskih kreposti u svakom pojedincu, ali u vidu izgradnje Tijela Kristova - Crkve. To ima najšire dimenzije eshatološkog rasta Crkve do punine Kristove. Shvaćen u tolikoj širini, korizmen post nužno postaje zajedničko djelo Crkve, Glave i udova, pa prema tome participira na vrijednosti čina Crkve kao takove. Postaje otajstvom. A kako su sva otajstva ujedno i sredstva posvećenja Crkve i sredstva štovanja Boga, to i post postaje od Boga dana milost i sredstvo kojim Bog posvećuje svoju Crkvu. A on je ujedno i dar, što ga Crkva prinosi Bogu kao odgovor na njegovo posvetiteljsko djelo. Oci i liturgija puni su izraza, koji svjedoče upravo to uvjerenje Crkve. Post je djelo Božje, kojim Bogu Crkvu suobličuje Kristu u njegovoj muci i smrti, da bi je doveo do slavnog uskrsnuća s njime.

2. Svjedočanstvo rimske liturgije VI-X stoljeća govore nam o posebnoj povezanosti pokorničke liturgije s četrdesetdnevnim vazmenim postom. Gore navedene riječi Sv. Leona Velikog potvrđuju tu povezanost već u V stoljeću. To daje Četrdesetnici izrazito pokornički značaj. No odmah treba reći, da je disciplina pokore i s njom u vezi pokornička liturgija postojala u Crkvi davno prije od korizme u njenom klasičnom obliku i obimu. Teška i dugotrajna zadovoljština klasične pokore, što je postojala od početka, svedena je u ovo doba u svom najvećem dijelu na mjeru četrdesetnice. Samo za najteže zločine sačuvana je duža zadovoljština. Inače bi pokora započimala prvim danom četrdesetnice posebnim liturgijskim obredom, a završavala svečanim pomirenjem na njen zadnji dan - Veliki četvrtak. Premda nam gore spomenuta svjedočanstva rimske liturgije donose kao dan početka pokore srijedu prije I Nedjelje, autori misle, da je originalni početak pokore bio u ponedjeljak nakon te Nedjelje (171). I zaista, misni obrazac toga dana sadrži tekstove prilagođene tome. Psalam 122. daje kao ulazna pjesma već intonaciju vapaja za smilovanjem. A zborna molitva kaže: "Obrati nas, Gospodine, Bože naš, te pouči duše naše nebeskim naukama, da nam korizmeni post bude od koristi...". U istom duhu moli i darovna: "Posveti, Gospodine, darove, koje smo ti prikazali i nas očisti od

ljage naših grijeha...". Čitanje Ezekijela (34, 11-16) sa završnim dijelom prilagođeno je također pokornicima: "Tražit ću što je izginulo; privesti ću što je odagnano; i što bješe skršeno, privezat ću, i što bješe slabo, okrijepit ću...". Opis posljednjeg suda (Mt 25,31-46) kao diobe dobrih i zlih očito je bio odabran radi isključenja pokornika iz zajednice vjernika.

Kada je povijesni razvoj doveo do pomicanja "capitis ieiunii" s I Nedjelje na srijedu uoči nje, bila je na taj dan stavljena i pokornička liturgija. Tu je nalazimo u Gelazijevu Sakramentaru. Evo čitavog njenog teksta:

Red Javne Pokore

"Primiš ga u srijedu na početku četrdesetnice ujutro i obučeš ga u kostrijet, moliš za njega i zatvoriš ga sve do Večere Gospodnje. A toga dana neka se pokaže u skupu crkve. Tada neka nad njim, ispruženim čitavim tijelom na zemlj, moli biskup za pomirenje u četvrtak Gospodnje Večere, kako je tamo označeno". (172)

A molitve što će ih kod primanja u pokoru svećenik moliti nad pokornikom, nalaze se neposredno prije toga:

Molitve nad pokornicima

"Usliši, Gospodine, naše molitve i oprosti grijene onima koji ti se ispovijedaju, da smilovanje tvoga oproštenja odriješi one koje optužuje krivnja savjesti. Po...". (173)

"Neka ovoga tvoga slugu, molimo, Gospodine, preteče tvoje milosrđe, da skoro oproštenje uništi sva njegova bezakonja. Po Gospodinu našem...". (174)

"Bliz budi, Gospodine, našim molbama, i neka od onoga tvoga sluge ne bude daleko tvoje smilovanje; izliječi njegove rane i oprosti mu grijehe, da ga nikakva bezakonja ne odjeljuju od tebe nego da trajno pristaje uza te kao Gospodina". (175)

"Gospodine, Bože naš, ti ne osvećuješ naših uvreda, ali te ublažuje naša pokora. Pogledaj na onoga svoga slugu, koji priznaje da ti je teško zgriješio. Tebi pripada da udijeliš očišćenje od zločina i oproštenje grešnicima. tebi koji si rekao da više voliš pokoru nego smrt grešnika. Dopusti, dakle, Gospodine, da bdijenjima vrši pokoru i popravi svoj život, te da dostigne slavlje vječne radosti. Po...". (176)

"Molim, Gospodine, blagost tvoga veličanstva i imena, da se ovome svome sluzi što svoje grijehe i zlodjela priznaje, udostojiš dati oproštenje i otpustiti dug prošlih zločina. Ti si izgubljenu ovcu na svojim ramenima natrag donio u ovčinjak, ti si se smilovao na molbe i ispovijed grešnika. Ti se, Gospodine, smiluj i ovome svome sluzi. Ti budi s njim u molitvama, da ustraje u plaču priznanja i izmoli brzo tvoje smilovanje, te da opet vraćen među svete k svetom oltaru ponovno zadobije nadu vječne nebeske slave. Po...". (177)

Kao kasniji dodatak ovom Sakramentaru bilježimo i ove njegove molitve što dolaze pod naslovom: "Incipit ad paenitentiam dandam":

"Predraga braćo! Molimo smjerno svemogućega i milosrdnog Boga, koji neće smrti grešnika nego da se obrate i žive, da svome sluzi N., što se obratio na pravi put, milostivo udijeli oproštenje. I ako ima ikakvih rana svojih grijeha, što ih je poslije krsnog pranja zadobio, da se ovim javnim ispovijedanjem izliječe, te mu više ne ostane nikakvih znakova rana. Po Gospodinu našem...". (178)

Bože, slavo pravednika, milosrđe grešnika: Daj svome sluzi N. potpuno oproštenje. Oprosti onome koji te moli na mjestu pokore, da on koji oplakuje prošle grijehe, ne osjeti budućih zala, niti više čini što bi opet trebao oplakivati. Otpusti mu, Gospodine, sve prestupke i povrati ga opet na put pravednosti, kako bi odsada mogao žurno koračati s tvojim zaslužnima i stići do nagrade vječnoga mira. Po Gospodinu našem Isusu Kristu. (179)

Gospodine, svemogući vječni Bože, ti si postavio oproštenje grijeha u spremno priznanje! Pomozi palima, smiluj se onima koji se ispovijedaju. Koje stežu okovi grijeha, neka ih odrješi tvoje blago smilovanje. Po Gospodinu." (180)

Prvi niz tekstova, koji je rimskog porijekla, i drugi, nadodan Sakramentaru izvan Rima, uzeti zajedno daju niz teoloških oznaka Pokore, kako su je shvaćali u to doba.

Prije svega je istaknuta jasno Božja inicijativa u Pokori:

- "Neka ovoga tvoga slugu... preteče tvoje milosrđe..."
- "Tebi pripada da udijeliš očišćenje... i oproštenje"

Istaknute su evanđeoske teme oproštenja:

- "koji si rekao da više voliš pokoru nego smrt grešnika..."
- "Ti si izgubljenu ovcu na svojim ramenima natrag donio..."

Jasno se vidi uloga crkvene zajednice u sakramentalnom znaku Pokore:

- "da opet vraćen među svete k svetom oltaru.... zadobije nadu vječne nebeske slave..."

Isključenje iz zajednice vjernika (= isključenje iz euharistijske zajednice) bilo je izvanjski znak onog unutarnjeg prekida što je nastao grijehom između čovjeka i Boga. Ponovno priključenje čovjeka toj zajednici znači ponovnu pripadnost čovjeka Bogu. Elemenat koji u današnjoj pokori ne dolazi dovoljno do izražaja.

Javnost pokore, o kojoj je riječ u molitvama, ne odnosi se na javnu ispovijed grijeha, nego na javno vršenje pokore, što je već po sebi priznanje grešnosti. (181)

Isti Sakramentar donosi i drugi čin javne pokore, tj. svečano

odrješenje pokornika u četvrtak Gospodnje Večere. Tekstovi su pod tri naslova: "Ordo agentibus publicum paenitentiam". (182) "Item ad reconciliandum paenitentem" (183) i "Reconciliatio paenitentis ad mortem". (184) Eno teksta pod prvim naslovom, čija se rubrika direktno nadovezuje po smislu na gore navedenu rubriku Pepelnice:

"Red javne Pokore"

Pokornik izlazi iz mjesta gdje je činio pokoru i predstavi se skupljenoj crkvi ispružen čitavim tijelom na zemlji. A đakon moli ovim riječima:

"Došlo je, poštovani prvosvećeniče, pravo vrijeme, dan Božjega smilovanja i ljudskog spasenja, dan u koji je uništena smrt a započeo vječni život kada u vinogradu Gospodina nad vojskama treba tako posaditi novo, da se postigne i očišćenje starog. Premda nijedno vrijeme nije lišeno bogatstava dobrote i milosrđa Božjega, sada je ipak obilnije po otpuštenju oproštenje grijeha i veći po milosti broj onih što dolaze preporođenju. Povećavamo se brojem onih što se preporađaju, rastemo po onima što se vraćaju. Peru vode, peru suze. Tamo radost zbog odaziva pozvanih, ovdje veselje zbog odrješenja pokornika. Zato tvoj ponizni molitelj, pošto je upao u razne vrste zločina zanemarujući zapovijedi s neba i kršeći čestite običaje, ponižen i slomljen proročkom riječi viče k Bogu: Sagriješih, zlo učinih, bezakonje učinih, smiluj mi se, Gospodine, ne omalovažujući one evanđeoske riječi: Blaženi koji plaču, jer će se utješiti. Jeo je, kako je pisano, kruh žalosti, suzama je zalijevao ležaj, srce je svoje trapio tugovanjem, tijelo postovima, da bi ponovno zadobio zdravlje duše, što ga je izgubio. Pokora je jedinstveno sredstvo, što koristi i pojedincima i svima zajedno pomaže. Ovaj se, dakle, poštovani prvosvećeniče, potaknut tolikim primjerima na čin pokore, pred očima crkve što uzdiše baca ničice i govori: Bezakonje svoje priznajem, grijeh je moj svagda preda mnom. Odvrati lice od grijeha mojih, Gospodine, izbriši svu moju krivicu. Vrati mi radost svoga spasenja i učvrsti me duhom spremnim. Iscijeli, apostolski prvosvećeniče, u njemu, koji tako moli i bolna srca traži milosrđe, štogod je đavao rastrgao i pokvario, te po zaslugama i zaštiti svojih molitava milošću božanskog pomirenja približi čovjeka Bogu. Neka on koji se u svojoj zloći nije Gospodinu sviđao, radosno osjeti, da mu se sada sviđa u zemlji živih, pošto je pobijedio začetnika svoje smrti: po Gospodinu...".

Slijedi rubrika:

"Poslije ovoga biva opomenut od biskupa ili drugog svećenika, da ne bi ponavljanjem ponovo zadobio što je pokorom uklonio. A onda govori svećenik nad njim ove molitve:

Bliz budi, Gospodine, našim molbama i usliši milostivo mene kome je prvome potrebno tvoje milosrđe. Ti si me postavio službenikom ovoga djela darom svoje milosti a ne odabranjem po zaslugama. Daj da s pouzdanjem vršim tvoju službu, te ti sam u našem služenju izvrši svoje smilovanje. Po...

Daj, molimo, Gospodine, ovome svome sluzi dostojan plod pokore, da se postigavši oproštenje onoga što je počinio, neoštećen vrati svojoj svetoj crkvi, od čijeg je zajedništva grijehom odlutao: po Gospodinu.

Bože predobri stvoritelju i premilostivi tvorče (formator) ljudskoga roda! Ti si čovjeka đavolskom zavišću izbačenog iz vječnosti otkupio krvlju svoga jedinoga Sina. Oživi zato ovoga, za koga ne želiš da ti pogine, i ti što ne napuštaš ni zalutalog, primi sada popravljenog. Neka, molimo, Gospodine, suze i uzdasi ovoga tvoga sluge dirnu tvoju ljubav. Izliječi njegove rane. Pruži palome ruku spasa, da tvoja crkva ne izgubi nijednog dijela svoga tijela, niti tvoje stado pretrpi štetu; da se ne bi neprijatelj veselio nad gubitkom tvoje obitelji, da ne bi druga smrt prisvojila onoga što je preporođen spasonosnom kupelji. Tebi, Gospodine izlijevamo ponizne molitve i plač srca. Oprosti ovome koji priznaje, da po tvom smilovanju ne upadne u skore kazne budućega suda. Ne spoznao onoga što satire u tami, ni što škripa u plamenu, te pošto se vratio s puta zablude na put pravednosti, ne bio nikada više ranjen novim ranama, nego neka u njem ostane nepovrijeđeno i trajno i što je tvoja milost dala i što je milosrđe obnovilo: Po."

Ovom jednostavnom obredu dodani su kasnije još neki elementi, kojima je on postao duži i osobito dramatičan. To odgovara razvoju rimske liturgije na germanskom području u IX i X stoljeću. Svjedočanstvo je Pontificale Romano - germanicum X st. (185)

Obred svečanog odrješenja, kako smo ga gore naveli, ponovno naglašava ulogu crkvene zajednice u Pokori, i to mnogo izrazitije nego-li obred primanja u Pokoru. Grijeh je trganje i umanjenje Tijela Kristova - Crkve, a Pokora je poput Krštenja faktor njezina rasta, njezina ozdravljenja u onim udovima što su bili oboljeli. Zato je Pokora stvar čitave zajednice. Lijepo je to izrazio još Tertulijan u svom spisu "De Paenitentia". S jedne strane on upućuje pokornike, da se preporučuju u molitve Crkve: "Pokora preporuča... da se bacamo pred noge svećenika, da klečimo pred svima što su dragi Bogu, da zadužimo svu braću po vjeri da budu naši zagovornici, kako bismo postigli oproštenje". A crkvena zajednica također je zainteresirana za pokornike: "Tijelo ne može ostati neosjetljivo i ne osjećati nesreću jednog dijela sebe samoga. Čitavo osjeća od toga bol i zato traži lijek. Gdje su jedan ili dva vjernika tamo je Crkva, a Crkva se poistovjetuje s Gospodinom. Kad, dakle, ti pružaš ruku prema koljenima svoje braće, ti dotičeš Krista, ti grliš Krista, ti moliš Krista. A kada tvoja braća sa svoje strane liju suze nad tobom, Krist moli za te svoga Oca, a ono što Sin traži, lako se dobiva". Radi se očito o zajedničkoj molitvi Crkve, o njezinoj liturgijskoj molitvi za pokornike. Kad se kasnije vršenje pokore uglavnom vremenski podudaralo s četrdesetnicom, sasvim je razumljivo, da se to odrazilo i na liturgijskim tekstovima toga doba: četrdesetnica je puna pokorničkih tekstova i čitanja, psalama i molitava. To Crkva moli za svoje bolesne udove, da joj se ozdravljeni vrate.

Gornji obred daje Pokori i izrazito pashalno obilježje. Ona je usmjerena prema Pashi, prema svečanom skupu Crkve u vazmenoj noći. Iz tekstova se to vidi. I samo stavljanje svečanog odrješenja na dan pred Vazam to pokazuje.

Kasniji razvoj rimske liturgije na tlu germanskih naroda doveo je postepeno do njenog dramatiziranja. To se odrazilo i na obredima Pokore. Svjedočanstvo toga stadija nalazimo u tzv. Pontificale Romano-Germanicum (PRG) X stoljeća. Obredi su znatno duži, bogatiji tekstovima i gestama, što je nadodano iz pastoralnih razloga toga vremena. Tako su pokornici na Vel. četvrtak ne više u crkvi, nego pred crkvom, te im biskup šalje po dva poddakona a zatim đakona, koji određenim antifonama javljaju smilovanje Božje i blizinu spasenja. Nakon Litanija svih Svetih sam biskup dolazi k njima pred vrata crkve, bodri ih i uvodi u crkvu, gdje moli nad njima molitve odrješenja, škropi ih blagoslovljenom vodom i kadi tamjanom. (186)

Taj obred uzeti je u biti i u kasnije Pontifikale, pa je u njima ostao i do danas. Premda je za naše vrijeme u mnogome neprikladan, on i danas ostaje svjedočanstvo odlučujuće uloge pastoralnog momenta u stvaranju liturgijskih tekstova i obreda, što je u sadašnjoj fazi liturgijske obnove i te kako značajno.

3) Pashalni karakter krštenja, jasno izražen u spisima Novog zavjeta (187) doveo je logički lako do javnog slavljenja u vazmenoj noći, što nam je u Rimu zasvjedočeno već Hipolitovom "Apostolskom predajom" početkom III stoljeća. Time je i četrdesetnica nužno dobila uz gore opisanu oznaku opće duhovne obnove zajednice preko posta kao sredstva molitve i ljubavi i oznake pokore uz nadzor i pomoć čitave zajednice, također i oznaku priprave za krštenje. I ta će oznaka ostaviti tako duboke tragove u liturgiji rimske četrdesetnice, da će rimska četrdesetnica postati prije svega liturgijska priprava za krštenje. To se jasno vidi iz evanđeoskih perikopa njenih nedjelja.

Originalni raspored evanđeoskih perikopa na nedjelje četrdesetnice bio je gotovo sigurno u Rimu ovakav:

I	Isusov post i kušanje	(Upis imena za krštenje)
II	Samarjanka	(1. skrutinij)
III	Abraham (Iv 8,12-59	(2. skrutinij)
IV	Slijepac od rođenja	(3. skrutinij)
V	Uskrsnuće Lazara	(Predaja Simbola)

Ovakav je raspored korizmenih nedjeljnih perikopa sve do najnovijeg vremena imala Ambrozijanska liturgija, a sigurno je da je to bio i raspored galske, hispanske, beneventanske i napolitanske liturgije. Već to govori o originalnom rasporedu i rimske liturgije, kad je to čvrsta tradicija čitavog Zapada. Skrutiniji su se, dakle, originalno održavali na II, III i IV Nedjelje, a bile su im određene evanđeoske perikope o Samarjanki, Abrahamu i slijepcu od rođenja, izričito krsnog karaktera. I Nedjelja imala je evanđelje o postu i poojedi Kristovoj nad napašnikom, čime je

Crkva svojim izabranicima htjela pokazati uzor Krista - borca, potreban im u času njihove važne životne odluke, odluke o krštenju. Dapače, Crkva im je htjela reći, da oni u svom opredjeljenju za Boga ili za đavla nisu sami, nego da se u njima i za njih bori Krist.

Karakteristično je za rimsku liturgiju, da je pripravu svojih izabranika vezala uz nedjelje, dakle uz skup čitave crkvene zajednice. Ti pretkrsni skupovi crkvene zajednice očito nisu imali prvenstveno poučni, nego više molitveni karakter. Izabranici su, prema podacima Hipolita Rimskog, već kroz tri godine polazili školu kršćanske nauke i kršćanskog života. A sada čitava crkvena zajednica, svijesna da se priprava za krštenje ne može svoditi samo na znanje i vježbanje u vršenju moralnih zahtjeva izabranika, moli da Bog svojim djelovanjem pripravi njihova srca na krsni preporod. Zato je centralni obred skrutinija bio egzorcizam. (188)

Prva promjena gornjeg rasporeda korizmene krsne liturgije nastala je u VI stoljeću, kada su uvedene Kvatre. Tada je, naime, zbog kvatrenog bdjenja u noći od subote na nedjelju, koje se završavalo misom u zoru nedjelje, II Nedjelja četrdesetnice bila bez danjeg euharistijskog skupa, tzv. "dominica vacat". Zato su sva tri skrutinija pomaknuta za jednu nedjelju, pa su se održavala na III, IV i V nedjelju. S tim u vezi nastao je i novi raspored evanđeoskih perikopa, koji je tada izgledao ovako:

I Isusov post i kušanje (Upis imena)
II "Vacat" (kasnije uvedena danja misa s evanđeljem kvatrene Dubote o Preobraženju)
III Samarjanka (1. skrutinij)
IV Slijepac od rođenja (2. skrutinij)
V Uskrsnuće Lazara (3. skrutinij)

Kako vidimo, ispalo je evanđelje o Abrahamu, a kao evanđelje skrutinija uzeto je ono o Lazaru.

Ovaj je stadij zabilježen i u Gelazijevom Sakramentaru, lit. knjizi Rima u VII stoljeću. On donosi misne molitve (Collecta, Secreta, Post communionem, Super populum) tih triju nedjelja s naznakom: "Tertia dominica quae pro scrutiniis electorum celebratur", (189) "Quarta dominica pro scrutinio II" (190) i "Quinta dominica quae pro scrutinio celebratu". (191) Donosi i poseban tekst "Memento..." u kanonu, gdje se spominju imena kumova i poseban tekst "Hanc igitur...", gdje se spominju imena izabranika. (192) Svi tekstovi pokazuju, da se radilo o odraslim izabranicima i imaju sasvim krsno usmjerenje.

Konačan oblik dobila je rimska korizmena liturgija u svom pretkrsnom elementu onda, kada su kandidati za krštenje bili isključivo mala djeca. Tada je Crkva s jedne strane pretkrsne liturgijske sastanke prenijela s nedjelja na dane u sedmici, a s druge je strane broj tih sastanaka s originalna tri dosegao čak sedam. Prvo je predstavljalo pastoralnu mjeru, što pokazuje da crkvena zajednica nije više imala interesa za pripravu izabranika, koja je poprimila sasvim drugi smisao. A drugo predstavlja gotovo redovitu

pojavu na izumiranju jedne epohe; njene se forme na raznim područjima povećavaju, no ostaju prazne, bez unutarnjeg sadržaja. Taj novi oblik četrdesetnice sadrži OR XI.

Najvažniji od sedam novih skrutinija bili su:

1. - u srijedu III sedmice, kada se nad djecom vršio obred primanja među katekumene.

3. - u IV sedmici, kada se vršilo tzv. "aperitio aurium".

7. - Na Veliku Subotu ujutro.

Ostali su se sastojali od samog egzorcizma, jednakog svaki put.

Sa skrutinijima su na dane u sedmici prenesene i njihove mise sa svojim molitvama i čitanjima. A mise što su dosada pripadale tim danima prenesene su na nedjelje. Tako je četrdesetnica dobila pastoralno neodređeni karakter, pa nije čudo da su autori i u najnovije doba centrirali pastoralno djelovanje toga vremena na srijede i petke, jer su ti dani često sadržavali najvrednije tekstove, nekada elemente krsne priprave. (193)

4) Četrdesetnica u novim knjigama rimske liturgije predstavlja plod proučavanja svega njenog bogatstva od početka do našega vremena i nastojanja da se sve ono što predstavlja autentičnu duhovnu vrijednost obnovi ili sačuva. Rimski Misal govori o njoj ovo: "Vrijeme četrdesetnice određeno je za pripravu slavljenja Vazma: liturgija četrdesetnice priprema naime na slavljenje vazmenog otajstva katekumene po različitim stupnjevima kršćanske inicijacije i vjernike što vrše spomen Krštenja i čine pokoru. (194) A Lekcionar govori ovako o novom rasporedu čitanja kroz to vrijeme: "Prve i druge nedjelje sačuvani su izvještaji o napastovanju i preobraženju Gospodnjem, samo se čitaju prema trojici sinoptika. U tri susljedne nedjelje obnovljena su za godinu A evanđelja o Samarijanki, slijepcu od rođenja i o Lazaru. Budući da su ta evanđelja važna za kršćansku inicijaciju, mogu se upotrijebiti i u godini B i C, osobito gdje ima katekumena.

Ipak, prema želji mnogih pastira, i za godinu B i C pruženi su i drugi tekstovi: za godinu B Ivanovi tekstovi o budućem proslavljenju Kristovu po Križu i uskrsnuću, a za godinu C Lukini tekstovi o obraćenju". (195)

Iz ovih se navoda jasno vidi, da Crkva želi u obnovljenoj liturgiji zadržati ono osnovno usmjerenje četrdesetnice, koje ide u tri smjera: vazmena obnova vjernika kao priprava za slavljenje spomena svoga krštenja, priprava katekumena i pokora. Raspored nedjeljnih čitanja odrazuje upravo tu nakanu Crkve, a pokazuje i to, da Crkva hoće svoja korizmena nastojanja centrirati ponovno na nedjelju, kada se okuplja sva kršćanska zajednica. To je, barem što se tiče krsnih elemenata četrdesetnice, bila praksa Crkve odmah, čim je priprava za krštenje postala sastavni dio te četrdesetnice. Crkva je svoje odabranike (electi) pripravljala usred okupljene zajednice na svečani čin krštenja, što će ih konačno uvesti u tu zajednicu. Tek kada je ta priprava postala bespredmetnom i prešla u čisti

ritualizam, Crkva ju je prije ukidanja premjestila na dane u sedmici. To je bilo onda, kada su katekumeni bila samo malena djeca. Danas Crkva stvara liturgiju ne samo za tradicionalno kršćanske krajeve nego i za one, u kojima ona danas poziva odrasle na obraćenje te ih pripravlja na krštenje, bilo da se radi o dalekim misijskim zemljama, bilo o kršćanskim zemljama, gdje ima iz dana u dan sve više onih koji nisu kršteni, pa prplaze put kršćanske inicijacije. A Crkva shvaća danas svoju krsnu četrdesetnicu ne samo kao pripravu nekrštenih na krštenje, nego i kao pripravu cijele zajednice na slavljenje spomena svoga krštenja u vazmenoj noći. Već samo stavljanje krsne liturgije u središte vazmenog bdjenja nužno daje četrdesetnici taj karakter priprave za krštenje odnosno za spomen krštenja.

No Crkva je upravo novim redom biblijskih čitanja u nedjelje četrdesetnice centrirala na nedjelje i druge elemente četrdesetnice: opću vazmenu obnovu i pokoru. Istina je, da su svi ti elementi međusobno povezani istim vazmenim otajstvom, što ga ostvaruju, no ipak predstavljaju međusobno djelomično različite dijelove istoga otajstva.

Raspored nedjeljnih Evanđelja četrdesetnice je ovaj:

	A		B		C
I	Mt 4,1-11 (Kušanje Isusovo);	Mk	1,12-15 (Kušanje Isusovo);	Lk	4,1-13 (Kušanje Isusovo);
II	Mt 17,1-9 (Preobraženje)	Mk	9,1-9 (Preobraženje)	Lk	9,28b-36 (Preobraženje)
III	Iv 4,5-42 (Samarjanka)	Iv	2,13-25 (Razorite ovaj hram...)	Lk	13,1-9 (ako ne budete činili pokore...)
IV	Iv 9,1-41 (Slijepac od rođenja)	IV	3,14-21 (Krist uzdignut postaje spasenje)	Lk	15,1-3, 11-32 (Rasipni sin)
V	Iv 11,1-45 (Lazar)	Iv	12,20-33 (Zrno umrijevši donosi rod)	Iv	8,1-11 (Preljubnica)

Čitanje ciklusa A očito su krsna. Ona sadržavaju tri tradicionalna evanđelja triju skrutinija rimske krsne liturgije: o Samarijanki, o slijepcu od rođenja i o Lazaru. To su tri osnovne krsne teme: voda, svijetlo i život.

Voda je nomadskom narodu pustinje lako postala znak naklonosti Božje, odnosno njen nedostatak znakom Božje srdžbe. S druge strane svi su Oci Crkve tumačili krštenje na temelju voda stvaranja, voda

potopa, prijelaza preko Crvenog mora, vode u pustinji, vode Jordana što je vratila zdravlje Sircu Naamanu.

Svijetlo je eminentno tema spasenja. Gore donesena teologija vazmene svijeće to jasno pokazuje. A Crkva je krštenje u starini nazivala "illuminatio", a krštenike "illuminati". Evanđelje o slijepcu od rođenja spada u okvir te široke biblijsko-liturgijske teme.

Život je centralna tema krštenja. Četrdesetnica nam donosi i druga čitanja s istom tematikom: oživljavanje Samarićankina sina preko Elizeja; sina udovice u Sarepti preko Ilije, te sina udovice u Naimu od Isusa. Time se pripravlja centralna tema vazmenog otajstva: Kristov put preko smrti u život, u koji nas krštenje uvodi. (196)

U istom vazmeno-krsnom smislu treba tumačiti evanđelja prvih dviju nedjelja. Prva je nedjelja u starini bila nedjelja upisa imena za krštenje. Katekumeni koji su završili tešku školu katekumenata, što je prema Hipolitu Rimskom početkom III st. redovito trajala tri godine, i sastojala se u slušanju riječi, obredima egzorcizama i vježbanju u dobrim djelima, bili su već od Bogojavljenja pozivani da dadu ime za krštenje. To je za njih predstavljalo prevažnu životnu odluku, unutarnju borbu. Zato im je Crkva i stavljala pred oči toga dana Krista - borca protiv Sotone. Time im je htjela reći: niste vi prvi što poduzimate tu borbu - prije vas ju je poduzeo Krist. I: niste vi sami što se danas borite - u vama se bori Krist. To je put koji vodi do pobjede. Druga je nedjelja, kako smo vidjeli, bila kroz izvjesno vrijeme bez davanje mise, jer je Papa zajedno s klerom i narodom slavio kvatreno bdjenje i završavao ga misom pred zoru.

Kasnije je ta ista misa postala misom II korizmene nedjelje. Nc i njeno evanđelje o preobraženju Kristovom očito je vazmeno i krsno. Vazmeno ukoliko mu je tema ista s temom uskrsnuća: proslava Gospodinova, pa ga autori i drže nekom vrstom teološkog tretiranja uskrsnuća, a krsno ukoliko one što su s Kristom pobijedili đavla i opredijelili se za njegov put, upućuje na posljednju etapu toga puta - proslavu s Kristom.

Tako je ciklus A sav krsni ciklus, ali ujedno prikladan i za krsnu vazmenu obnovu čitave kršćanske zajednice preko bitnih biblijskih tema spasenja. Taj je ciklus u stvari obnovljena klasična četrdesetnica Crkve, za koju je teško naći adekvatnu zamjenu. O tome govori odredba novog Lekcionara, što dopušta upotrebu toga ciklusa i u godinama ostalih dvaju ciklusa, osobito tamo gdje ima odraslih katekumena.

Ipak i uvođenje dvaju novih ciklusa znači obogaćenje četrdesetnice. Ciklus B mogli bismo nazvati općevazmenim. Tri karakteristična evanđelja daju mu upravo tu oznaku. To je evanđelje III nedjelje (Iv 2,13-25), u kojem Krist naviješta obnovu ustanove hrama u svom uskrsnulom tijelu. Naviješta, dakle, svoju smrt i svoje uskrsnuće za tri dana. Evanđelje IV nedjelje naviješta Krista-Raspetoga kao izvor spasenja (Iv 3,14-21), tumačeći mjedenu zmiju u pustinji kao navještaj Kristove proslave. Konačno je evanđelje V nedjelje

navještaj Kristove pashe: on će poput zrna umrijeti, da donese stostruki rod (Iv 12, 2-33). Uzmemo li prve dvije nedjelje s njihovim evanđeljima o kušanju i preobraženju, koja se s pravom mogu primijeniti u istom smislu, to dobivamo čitav pashalni ciklus. Mi ponovno i ponovno poduzimamo s Kristom borbu protiv đavla - kako je to naročito u duhu svoga vremena naglašavao Sv. Leon Veliki - jer ovaj će Vazam značiti jedan novi korak u našoj pobjedi s Kristom. Konačni cilj jest slava s Kristom. Put vodi kroz poniženje i smrt - no to je slavni put, kojim je prošao Krist. Ova vazmena tema znači svakako osvježenje, jer donosi isto vazmeno otajstvo pod drugim vidom. Ona nije sadržana samo u čitanjima, nego je molitveni tekstovi korizmenih nedjelja sa svoje strane naglašavaju. Time čitavom korizmenom nastojanju daju izrazito pastoralno usmjerenje. Tako već početak četrdesetnice sadrži to usmjerenje: "... izlij svoj milostiv blagoslov na svoje sluge, posute ovim pepelom: da ustraju u korizmenoj pokori, te zavrijede čista srca svetkovati vazmeno otajstvo tvoga Sina". (197) Isto tako: "Daj da revnim korizmenim vježbanjem postignemo oproštenje grijeha i novinu života na sliku Sina tvoga uskrsloga". (198) Predslovlje II nedjelje sadrži to isto: "On je učenicima svoju smrt predskazao i na Svetoj gori svoju im slavu razotkrio; pozvao je za svjedoke Zakon i proroke, te objavio, da se trpljenjem dolazi k slavi uskrsnuća". (199) Predslovlje V nedjelje pokazuje, kako se vazmeno otajstvo, naviješteno u uskrsnuću Lazarovu, na nama ostvaruje: "On je kao pravi čovjek plakao za prijateljem Lazarom, a kao Bog vječni iz groba ga uskrisio, a sada pun smilovanja prema ljudskom rodu sve nas svetim otajstvima privodi novom životu". (200) Na Cvjetnicu su također zborna molitva i popričesna jasno vazmeno usmjerene.

Ciklus C, konačno, ima značaj obraćenja i pokore. Daju mu ga tri evanđelja, koja su izričiti poziv na obraćenje i pokoru i garancija Božjega milosrđa. Evanđelje III nedjelje (Lk 13,1-9) u tom je smislu upravo poziv da se iskoristi za obraćenje ova četrdesetnica, koja nam je dana, jer tko zna hoće li nam biti dana slijedeća. IV nedjelja donosi evanđelje o rasipnom sinu, a V o preljubnici. Predkoncilska je liturgija ovo posljednje evanđelje imala u subotu poslije III nedjelje zajedno s čitanjem o nevinoj Suzani (Dn 13). Sada je nažalost taj sretni spoj razvrgnut. A radilo se o dubokoj teologiji dvaju saveza: s jedne strane nemoć Starog saveza da dade oproštenje grijeha - Suzana je oslobođena posebnom intervencijom Božjom zato jer je bila nevina; a da je bila kriva, bila bi prepuštena izvršenju kazne; s druge strane Novi savez, koji oprašta i onima što su krivi. Preljubnica je primjer takvog oproštenja od strane Isusove. No i samo ovo evanđelje tu teologiju sadrži. Ovu notu pokore sadrže i mnogi molitveni tekstovi četrdesetnice, počevši od Pepelnice, pa preko nedjelja i dana u sedmici do nekadašnjeg svečanog odrješenja pokornika na Veliki četvrtak, o kojem smo već govorili. Dovoljno je zaviriti u Misal, da se na njih naiđe.

I čitanja iz Starog Zavjeta, što ih je novi Lekcionar rasporedio kroz trogodišnji ciklus četrdesetnice, pokazuje koliko Crkva očekuje od korizmene obnove cijele kršćanske zajednice.

	A	B	C
I	Post 2,7-9;3,1-7 Stvaranje i pad čovjeka	Post 9,8-15 Savez s Noom	Pz 26,4-10 Ispovijest vjere odabranog naroda
II	Post 12,1-4a Poziv Abrahama	Post 22,1-2. 9a. 10-13. 15-18 Abrahamova žrtva	Post 15,5-12. 17-18 Savez s Abrahamom
III	Izl 17,3-7 Voda iz stijene	Izl 20,1-17 Dekalog	Izl 3,1-8a. 13-15 Poslanje Mojsijevo
IV	1Sam 16,1b. 6-7 Pomazanje Davidovo	2 Lj.36,14-16.19-23. Grijeh zaslužuje srdžbu,ali Božje milosrđe je vječno.	Ios 5,9a. 10-12 Stigavši u obećanu zemlju Izraelci slave Pashu.
V	Ez 37, 12-14 Obećanje Duha	Jer 31,31-34 Obećanje novog Saveza	Iz 43, 16-21 Obećanje novog Izlaska

Radi se o osnovnim temama SZ-a, što služe kao polazište krsnoj katehezi. Crkva ih je stavila baš u nedjelje, da budu naviještene čitavoj zajednici. Time je uz vraćanje originalnih korizmenih evanđelja A ciklusa s dana u sedmici opet na njihovo staro mjesto u nedjelju to obogaćenje uvođenjem ciklusa B i C. Crkva težište svoga korizmenog djelovanja prenijela je na nedjelje. Ne da bi dani kroz sedmicu bili nevažni. Za njih kaže Lekcionar: "Krug korizmenih čitanja raspoređen je prema posebnim načelima, koja su usklađena s obilježjima toga vremena, to jest njegova krsnog i obraćenskog značaja". (201) I na drugom mjestu: "Čitanja iz Evanđelja i Starog zavjeta odabrana su u uzajamnoj povezanosti te obrađuju različite teme korizmene kateheze... od ponedjeljka četvrte sedmice predlaže se polususljedno čitanje Ivana, tj. tekstova ovog Evanđelja koji više odgovaraju korizmenim obilježjima".(202) No ipak su najvažnija čitanja stavljena na nedjelje: "Čitanja Starog zavjeta odnose se na povijest spasenja, što je jedan od predmeta svojstvenih korizmenoj katehezi. Za svaku godinu predviđen je niz tekstova, koji donose poglavite odlomke te povijesti od početka do obećanja novog Saveza...". (203) Time je nedjelja u korizmi i po tome ponovno postala danom prisutnosti Kristove u riječi i otajstvu - u koji se, naime, naviješta i na živoj zajednici ostvaruje povijest spasenja.

Ako bismo sada htjeli ukratko kao zaključak iznijeti bitne oznake četrdesetnice, kako one proizlaze iz njenog povijesnog razvoja, trebalo bi to učiniti ovako:

Počeci četrdesetnice sadržani su u pripravi na slavljenje Vazma, koja je označena u dokumentima kao post, čije trajanje je u raznim crkvama različito. Po biblijskim uzorima taj će post brzo doseći opseg od četrdeset dana. No dok je s početka taj opseg bio shvaćan slobodno, kasnije će stvarni opseg postati veći, da bi se postiglo četrdeset dana efektivnog posta. To je povezano i s razvojem shvaćanja unutarnjeg sadržaja posta. Dok je otački post označavao intenzivno nastojanje Crkve oko obnove kršćanskog života na polju molitve i na polju ljubavi, kasnije će vrijeme gledati u njemu isključivo uzdržavanje od hrane. Kad je četrdesetnica već postigla svoj četrdesetdnevni opseg i karakter "škole" nepatvorenog kršćanskog života, nije trebalo mnogo da postane također središte krsne i pokorničke djelatnosti Crkve. Odabranici za krštenje bili su upravo polaznici takove škole, koju su već pohađali kao katekumeni - ali odvojeno od vjernika -, a sada je nastavljaju u izvanredno povoljnom ambijentu općega nastojanja oko ostvarivanja izvrsnog života "u Kristu". Zajednica probuđenih vjernika nosila je odabranike svojim žarom nezadrživo prema Kristovoj i njihovoj Pashi. Pokornici su sa svoje strane ponavljali isti razred, što su ga već pohađali kao katekumeni i odabranici, ali nisu zadovoljili na ispitu kršćanskog života. I oni su u korizmenom žaru crkvene zajednice nalazili uzor i oslonac, da obnove i utvrde svoje obraćenje.

Prestankom katekumenata i prestankom javne pokore u Crkvi izgubila je i četrdesetnica ono svoje značenje što ga je dotada imala. Istina je, da je liturgija zadržala sve duhovno bogatstvo korizmenih tekstova krsnog i pokorničkog sadržaja, - no to treba više pripisati krutim zakonima o liturgijskim knjigama nego li pastoralnoj aktivnosti u vrijeme korizme. Od nje je ostao samo post, koji je u svojoj rigoroznosti u nekim krajevima išao dotle da je izazivao i odvratnost i poruge, osobito ako je bio više formalan nego li stvaran, tj. nego li odraz jednog autentičnog duhovnog nastojanja.

No ipak je, osobito pod utjecajem liturgijskog pokreta dvadesetog stoljeća, pomalo ponovno "otkrivena" izvrsna četrdesetnica Crkve, koja je na temelju tih istraživanja i pastoralnih pokušaja obnovljena i obogaćena, kako smo to već gore opisali.

B I L J E Š K E

1. Liturgijska Konstitucija, 102.
2. Usp. A. CHAVASSE, Le cycle pascal, u A.G. Martimort, L'Eglise en prière, Paris-Tournai-Rome-New York 1965^{3}, 712.
3. J.B. LEHNER, Ostern, in LThK, Freiburg 1935^{2}, VII, 809-815. M. RIGHETTI, Storia liturgica, III, Milano 1969^{3}, 245-250.
4. Usp. B.J. VAN DER VEKEN, De primordiis liturgiae paschalii, in Sacris Erudiri 1962, 461-501, citirano u M. Righetti, n. dj. 246, nota 10.

5. Eusebius, De vita Constantini, III, 5; Epiphanius, Haereses, LXX, 14 (navedeno u M. Righetti, n. dj. 247).
6. Liturgijska Konstitucija II Vat. Sabora, Dodatak.
7. M. RIGHETTI, n. dj. 48.
8. J. DANIELOU, Bible et Liturgie (= Lex orandi 11), Paris 1958, 388-408.
9. Haggadah di Pasqua, Roma 5720 - 1960^2, 95.
10. GeV 426.
11. Go 266 i 270.
12. Sacramentarium Bergomense, str. 163.
13. Sveti tjedan, Zagreb 1971, 138-144.
14. Spec. Leg., II 150 - prema J. Danielou, n. dj. 389.
15. Ambrosius, Epist. 23,13, PL XVI, 1073: "Triduum illud sacrum... intra quod et passus est et quievit et resurrexit".
16. Augustinus, Epist. 55, 24, PL: "Sacratissimum triduum crucifixi, sepulti, suscitati".
17. Bationale div. off. 6,71.
18. Obnovljeni obred Svete sedmice, Vatikan 1967, VI.
19. ibid.
20. Calendarium Romanum, Vatikan 1969, 55.
21. ibid. 14.
22. ibid. 11.
23. S. Marsili, Il "Triduo sacro" e il "Giovedi santo", in Rivista liturgica LV (1968) 1,21-37.
24. M. RIGHETTI, n. dj. 253-254.
25. L. BOVYER, Le mystère pascal (= Foi vivante 6), Paris 1965,353.
26. Prema: Diario di viaggio, 119.
27. ibid. 145.
28. M. RIGHETTI, n. dj. 258, Nota 32.
29. Prema H.A.P. Schmidt, n. dj. 809.
30. ibid 812-824.
31. A. NOCENT, Una riforma del Triduo sacro?, in Rivista liturgica LV (1968) 1, 49-50.
32. M. RIGHETTI, n. dj. 258 i 261.
33. ibid. 258.
34. H.A.P. SCHMIDT, n.dj. II, 628.
35. M. RIGHETTI, n. dj. 260.
36. H. A. P. SCHMIDT, n.dj. II, 633-650, 362-363 (gelazijanska), 824-826 (italska).
37. ibid. 634.
38. ibid. 362.

39. ibid. 635.
40. str. 10.
41. H.A.P. SCHMIDT, n.dj. II,636.
42. ibid. 641.
43. ibid. 635.
44. ibid. 362.
45. ibid. 641.
46. ibid. 646.
47. ibid. 649.
48. ibid. 647.
49. ibid. 648.
50. ibid. 634.
51. ibid. 646-647.
52. Usp. ibid. 645.
53. A. NOCENT, n.čl. 52.
54. OR XXIII, 23-27, Andrien, III, 272.
55. M. RIGHETTI, n.dj. II, 264.
56. Traditio Apostolica, izd. B. Botte, 44.
57. Usp. A. NOCENT, Contempler sa gloire, cit. prema ital. izdanju: Contemplare la sua gloria, Settimana Santa (= Bibbia e liturgia 3), Breschia 1965, 230.
58. Usp. H.A.P. SCHMIDT, n.dj. II, 842.
59. Sveti tjedan, Zagreb 1971 (KS), 151.
60. A. NOCENT, n.dj. 232; H.A.P. SCHMIDT, n.dj. II, 861-866.
61. Prema tekstu iz H.A.P. SCHMIDT, n.dj. II, 850, preveo A.
62. kao 61.
63. ibid, 850.
64. Le 1331.
65. GeV 444-448.
66. GrC 85.
67. Tekst vidi u Obnovljeni obred svete sedmice, Vatikanska tiskara "Polyglotta", 1967, 135-144.
68. H.A.P. SCHMIDT, n.dj. II, 850-861.
69. Tradition Apostolique..., izd. B. Botte, 54.
70. Ratio div. off., l.VI, c.85, n.5; usp. M. RIGHETTI, n.dj. II, 270.
71. O postanku i ulozi ulazne, prikazne i pričesne pjesme vidi poglavlje: Kratki povijesni pregled razvoja Reda mise u mojim skriptama Sakramenti.
72. GrC 87, 1, 2, 6.
73. GeV 454 i 456.
74. GeV 1330.
75. Le 1049
76. H.A.P. SCHMIDT, n.dj. II, 875.
77. Usp. ibid. 875-877
78. ibid. 873-874.

79. Obnovljeni obred Svete Sedmice, Vatikan 1967, X.
80. Sveti Tjedan, Zagreb (KS) 1971, 133.
81. M. RIGHETTI, Storia liturgica, II, Milano 1969^{3}, 221.
82. H.A.P. SCHMIDT, n.dj. II, 779.
83. ibid. 707 i 779.
84. Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli (= Rerum Ecclesiasticarum documenta, Series Maior, Fontes IV (GeV), Roma 1968, 64 i 65.
85. H.A.P. SCHMIDT, n.dj. II, 782.
86. GeV 334.
87. Vidi poglavlje: Kratki povijesni pregled Reda mise u mojim skriptama: Sakramenti.
88. Sveti tjedan, Zagreb (KS) 1971, 118.
89. Prema tekstu u H.A.P. Schmidt, n.dj. II, 667.
90. M. Andrien, Les Ordines Romani du haut Moyen age, III, 270-272.
91. H.A.P. Schmidt, n. dj. II, 791.
92. GeV 395-418.
93. M. Andrien, n.dj. III, 497.
94. ibid. 498.
95. O porijeklu Trisagiona vidi: Misa u istočnim obredima u mojim skrptima: Kristova svećenička služba.
96. H.A.P. Schmidt, n.dj. II, 793-796.
97. Liber officialis I. 15.1-3, prema H.A.P. Schmidt, n.dj. II, 799-800.
98. n.dj. II, 231.
99. n.dj. II, 799.
100. M. Andrieu, n.dj. III, 152.
101. ibid. 234.
102. Liber officialis I, 15. 1-3. ibid. 800.
103. PRGerm X. st., 288-291, prema H.A.P. Schmidt, n.dj.II,593
104. ibid. 801.
105. ibid. 803.
106. ibid. 805.
107. ibid. 803.
108. ibid. 806.
109. M. Righetti, n.dj. II, 231.
110. ibid.
111. H.A.P. Schmidt, n.dj. II, 806-807.
112. X.
113. Sveti tjedan, Zagreb (KS) 1971, 109.
114. GeV 637.
115. Tertulianus, De oratione 23,3 - PL 1,1299.
116. Basilius, De Spiritu Sancto 27,66 - PG 32,191.

117. Epist. Festal. 1 - PG 26, 1366.
118. S.R.C. Instructio de cultu mysterii eucharistici, Eucharisticum mysterium, A.A.S. (1967) 556.
119. In Actus Apostolorum, Sermo IV, 5 - PG 51, 103.
120. Sermo 315,1 - PL 38, 1426.
121. Calendarium Romanum, Typis polyglottis Vaticanis,1969, 56-57.
122. De adoratione in spiritu et veritate, PG 68 - 1093A, prema J. Danielou, n.dj. 433-434.
123. ibid 1093C.
124. ibid. 1096A., Danielou, 434-435.
125. ibid. 1097A.
126. prema Danielou, n.dj. 445.
127. Eterra, Diario di viaggio, Alba 1966, 150-151.
128. n.dj. II, 313.
129. M. Righetti, n.dj. II, 288.
130. ibid. 289-290.
131. Missale Romanum..., Ordo lectium missae, Editio typica, Typis polyglottis Vaticanis, 1969, XVII.
132. Usp. A. Mistrorigo, Liturgia, Vicenza 1969^2, 411.
133. M. Righetti, n.dj. II, 303-304.
134. ibid. 306-307.
135. ibid. 307-308.
136. Missale Romanum, Vatikan 1970, 314.
137. Calendarium Romanum, Vatikan 1969, 63.
138. M. Righetti, n.dj. II, 133-134.
139. ibid.
140. Calendarium Romanum,Typis polyglottis Vaticanus 1969,57-58.
141. S. Leone Magno, L'osservanza cristiana (= Patristica), Alba 1965, 181.
142. PL 35, 2364, prema A. Nocent, Contemplare la sua gloria, 2, 74-75.
143. Sermo 207, ibid. 75.
144. Sermo 206. ibid.
145. S. Leone Magno, L'osservanza cristiana, n.dj, 103.
146. Sermo 207, prema A. Nocent, n.dj. 2,75.
147. De Quadragesima Sermo 1, ibid. 76.
148. De Quadragesima Sermo 2, ibid.
149. ibid.
150. De Quadragesima Sermo 11, ibid. 77.
151. De Quadragesima Sermo 12, ibid.

152. Sermo 211, ibid. 78.
153. De Quadragesima Sermo 1, ibid. 79.
154. De Quadragesima Sermo 5, ibid.
155. De Quadragesima Sermo 1, ibid.
156. De Quadragesima Sermo 2, ibid. 80.
157. De Quadragesima Sermo 4, ibid.
158. ibid.
159. De Quadragesima Sermo 6, ibid. 81.
160. Prema A. Nocent, n.dj. 81.
161. ibid. 82.
162. Zborna u subotu II sedmice korizme, Kniewald[5], 145.
163. Subota duhovskih kvatri, ibid. 356.
164. Zborna u četvrtak V sedmice korizme, ibid. 206.
165. Zborna u Subotu poslije Pepelnice, ibid. 106-107.
166. De Quadragesima Sermo 11, prema A. Nocent, n.dj. 84.
167. Le 226.
168. Le 866.
169. GeV
170. A. Nocent, n.dj. 84-85.
171. M. Righetti, n.dj. IV[2], 229-230.
172. GeV 83.
173. GeV 78.
174. GeV 79.
175. GeV 80.
176. GeV 81.
177. GeV 82.
178. GeV 1702.
179. GeV 1703.
180. GeV 1704.
181. Usp. A. Nocent, La riconciliazione dei penitenti nella Chiesa del VI e X secolo, u Rivista liturgica 54 (1967) n. 5, 628-642.
182. GeV 352-359.
183. GeV 360-363.
184. GeV 364-367.
185. A. Nocent, n.čl. 230-238.
186. ibid. 632-641.
187. npr. Rim 6,3-5.
188. Usp. A. Nocent, Contempler sa gloire, 2 (cit. prema ital. izdanju: Contemplare la sua gloria (= Bibbia e Liturgia 2/), Brescia 1965, 195-197.

189. GeV 193.
190. GeV 225.
191. GeV 254.
192. GeV 195-196.
193. Usp. npr. L. Della Torre, Quaresima nella comunità cristiana (= Culmen et Fons 1), Brescia 1965, passim.
194. Missale Romanum, Vatikan 1970, 104.
195. Red čitanja. Nedjeljna čitanja A, Zagreb, KS, 1971, XIV.
196. Usp. A. Mistrorigo, Liturgia. Linea di fondamento teologico pastorale, Vicenza 1969^2, 398-399.
197. Molitva blagoslova pepela na Pepelnicu. Rimski Misal, Zagreb, KS, 1972, II, 3.
198. ibid.
199. ibid. 8.
200. ibid. 17.
201. Red čitanja. Svagdanja čitanja, I, Zagreb, KS 1970, VIII.
202. ibid. XIV.
203. ibid.

= = =

V. P o g l a v l j e

B O Ž I Ć N I C I K L U S L I T U R G I J S K E G O D I N E

Uz središnje slavljenje liturgijske godine, Pasha s njezinim pedesetdnevnim trajanjem i četrdesetdnevnom pripravom već od IV st. susrećemo i blagdane Božića, Bogojavljenja, što će postepeno dobivati sve veće i veće značenje i stati uz bok Pashe, a za one koji budu izgubili iz vida pashalni karakter tih blagdana, postati joj jednakima, pa i većima i važnijima. Krivo bi bilo reći, da je ikada u liturgiji Crkve došlo do omalovažavanja jednog blagdana na račun uzvisivanja drugoga. No očito je iz povijesti, da je, kažemo li to i odviše simplicistički, prvo tisućljeće kršćanstva označeno izrazito pashalnom notom, dok je drugo tisućljeće označeno izrazito božićnom notom. To je, kažem još jedamput, premda je istinito, previše simplicistički rečeno, jer je izvučeno iz jednog šireg konteksta duhovnog razvoja unutar kršćanstva, kome su prevlast sad jedne sad druge od ovih dviju tema samo izrazi na polju liturgije i duhovnosti. Radi se o onom razvoju, što je od prvenstva eshatološkog, misterijskog, objektivnog i komunitarnog elementa prvog tisućljeća doveo do prvenstva ovozemaljskog, povijesnog u okvirima ovosvjetskog zbivanja i subjektivnog elementa drugog tisućljeća.

Očite tragove takvog razvoja nalazimo u razvoju umjetnosti od starokršćanske misterijske simbolike do naturalizma. Najstariji sačuvani likovni ukrasi krščanskih bogoštovnih građevina prikazivali su biblijske teme povezane s pobjedom nad smrću, što je svoj vrhunac doživjela u Kristovu uskrsnuću (Noe, Jona, mladići u užarenoj peći, Danijel u lavljoj jami, Suzana, uskrsnuće Lazarovo), ili s vodom vječnoga života (voda iz stijene, Samarjanka), ili s nebeskom gozbom (umnoženje kruha, kraljevska gozba iz Evanđelja, kruh i ribe), ili napokon samog Krista kao Otkupitelja bilo u vrlo čestoj slici dobrog Pastira, što je sišao s neba da pronađe izgubljenu ovcu - čovječanstvo i sada je nosi natrag u svoje stado, bilo jednostavno u simbolu IXOYE. I u bazilikama su apside nosile sliku Krista u punini slave, okruženog Apostolima, mučenicima ili starješinama iz Otkrivenja, dakle sa svetima što su već ušli u nebesko blaženstvo. Ako su oko te središnje slike i prizori Starog i Novog Zavjeta, oni su uvijek postavljeni tako, kako bi prikazivali jedinstvo povijesti spasenja Stari Zavjet nalazi svoje ispunjenje u djelu spasenja Novog Zavjeta. No već u IX i X st. gubi se na zidovima crkava ta sinteza povijesti spasenja i pojavljuju se odvojene serije bilo iz Novog bilo iz Starog Zavjeta, koje više nemaju pretenzije prikazivanja misterija otkupljenja u povijesti spasenja, nego se zaustavljaju samo na povijesnom prikazivanju njenih detalja. I samu apsidalnu sliku slavnoga Krista ubrzo će zamijeniti Raspeće ili Posljednji sud.

I Raspeće je doživjelo u tom razvoju istu sudbinu. Dok je starina poznavala "slavni križ", tj. križ kao znak pobjede, kasnija će razdoblja od njega učiniti samo izraz trpljenja, patnje, vrijedne sažaljenja. U prvom slučaju radi se o misteriju, u drugom više o

jednoj zemaljskoj i čisto ljudskoj stvarnosti. S time u vezi primijenit će se i rječnik o muci Kristovoj. "Blaženu muku" rimskog kanona zamijenit će "gorka muka".

I u liturgiji je takav razvoj ostavio svoje tragove. Liturgijske molitve, koje su u starini uvijek i bez iznimaka bile upravljene k Ocu po Sinu u Duhu Svetome, što je uostalom i osnovni zakon ekonomije spasenja zacrtan u spisima NZ, u kasnijim će se liturgijskim knjigama pojaviti molitve upravljene Kristu.

U kršćanskoj je duhovnosti Krist predstavljao uvijek središte. No dok ga je kršćanska starina gledala kao "Christum secundum spiritum", tj. u njegovom sadašnjem proslavljenom stanju, kasnija će ga razdoblja radije gledati kao "Christum secundum carnem", tj. u njegovoj ljudskoj, zemaljskoj stvarnosti. Od cjelokupnog zemaljskog života Kristova bit će u tom promatranju posebno istaknuto Utjelovljenje i Raspeće. Prvo je sigurno u vezi s kristološkim borbama i Efeškim Saborom, kako su se odrazili u zapadnoj Crkvi i bitno je utjecalo na nagli razvoj štovanja Bl. Dj. Marije. No svakako će ova dva elementa ubrzo postati polazna točka srednjovjekovne duhovnosti. Ona će iz Apostolskog vjerovanja na poseban način potcrtati ovo: "Začet po Duhu Svetom, rođen od Marije Djevice" i "Mučen pod Poncijem Pilatom, raspet, umro i pokopan". To će, dakako, uvjetovati i umjetnost i pobožnost Srednjeg Vijeka.

I na polju službenog kalendara imao je čitav ovaj proces svoj odraz. Dionizije Mali uveo je brojenje godina "ab incarnatione Domini", dok je Apostolsko vjerovanje, prema nekim autorima, vremensku oznaku djela otkupljenja izrazilo smrću:"passus sub Pontio Pilato".

Bilo je već ušlo u običaj govoriti i pisati, kako je kršćanska starina na prvo mjesto stavljala Kristovo božanstvo, a Srednji Vijek njegovo čovještvo, te je tako u Srednjem Vijeku počela naročita pobožnost prema Kristovom čovještvu. No to je povijesno netočno. Stvar stoji skoro posve obrnuto. Oci su naglašavali čovještvo Kristovo. Oni su Krista promatrali kao novog Adama, kao Posrednika, kao Velikog svećenika, kao Glavu Crkve, s kojom Crkva tvori "Christum totum". A upravo je Srednji Vijek razvio ono, što se u teologiji zove "communicatio idiomatum" i time stavio božanstvo Kristovo u prvi plan. Razlika između kršćanske starine i Srednjeg Vijeka stoji u tome, što je kršćanska starina čovještvo Kristovo gledala kao početak novoga čovječanstva i novoga stvaranja, obasjanog božanstvom, koje je u danom momentu bilo istaknuto protiv raznih hereza, dok je Srednji Vijek gledao Kristovo čovještvo uglavnom u stanju zemaljskog života, "u obličju sluge". Ono je jedino u Kristu bilo pristupačno ljudskim osjetilima, ljudskom iskustvu, pa je moglo kod čovjeka pobuditi osjećaje sažaljenja, divljenja, zahvalnosti i kajanja, dok je božanstvo bilo dohvatljivo samo vjerom.

U toj se, eto duhovnoj klimi razvijala duhovnost Božića, pa je zato i razumljivo, da će imati mnoge oznake ovakovog gledanja. Kao što je Srednji vijek slavljenje Pashe, tj. Krista umrlog, ukopanog i uskrsnulog praktički sveo na slavljenje muke, smrti i ukopa, tako je i Božić promatrao kao detalj zemaljske stvarnosti Kristova

života, detalj povijesti spasenja, što to razdoblje nije više gledalo s visine proslavljenoga Krista o desnu Oca, nego u njenom povijesnom hodu, nastojeći je u svojim razmatranjima ponovno prelaziti korak po korak. (1)

A. BOŽIĆNO VRIJEME

1. Povijest Božića i Bogojavljenja.

Evanđeoski izvještaji ne sadrže ni približno dana rođenja Kristova, jer ih zanima otajstvo Otkupljenja, koje je rođenjem Kristovim započelo, a ne njegov datum. No vidi se da je interes za točan datum Kristova rođenja postojao već u II stoljeću. Klement Aleksandrijski spominje, da su na Istoku neki držali da je to 20. svibnja, neki 20. travnja, a neki opet 17. studenoga. On sam ruga se svima, misleći da je to suvišno. Godine 243. anonimni autor djelca "De Pascha computus" postavlja 28. ožujka kao dan Kristova rođenja i to zato, jer je to četvrti dan stvaranja, u koji je Bog stvorio sunce, pa se na taj dan rodio Krist - "Sunce pravednosti". Drugo anonimno djelo "De solstitiis et aequinoctiis" (konac III ili početak IV st.) kaže: "Conceptus est ergo Dominus noster octavo calendas aprilis mense martio, qui est dies Paschae, passionis Domini et conceptionis eius". Ovi primjeri pokazuju s jedne strane interes za točan datum Kristova rođenja, dok s druge strane predstavljaju svjedočanstvo, da Crkva u to doba još nije slavila blagdana Kristova rođenja. Da ga je, naime, slavila, kraj svih ovih različitih mišljenja vjerojatno bi nastala velika rasprava o danu toga slavljenja, analogna onoj o datumu Pashe, o kojoj smo već govorili. A o tome nema nikakvih tragova. - (2)

a) Prvi trag slavljenja Božića nalazimo u rimskom spisu "Depositio Martyrum" iz 354. godine. To je odlomak liturgijskog kalendara, koji donosi: "VIII Kal. Jan. natus Christus in Betleem Judae",

a slijedi kratak niz rimskih mučenika, slavljenih na taj dan. Tu je, dakle, jasno, da se 25. prosinca u Rimu slavio blagdan Kristova rođenja. Budući da ovaj izvadak lit. kalendara iz 354. g. donosi taj blagdan kao nešto već ustaljeno, može se zaključiti, da njegovo slavljenje seže barem dvadesetak godina unatrag, te se tako njegov početak stavlja oko 330. godine.

Kako je došlo do toga, da se upravo taj dan izabere za blagdan Kristova rođenja, tumače nam autori ovim dvjema hipotezama:

Prva se bazira na pastoralnom načinu djelovanja Rimske Crkve, koja je na dane poganskih svečanosti uvodila svoje blagdane, kako bi narod odvratila od poganstva. U ovom slučaju radilo se o rimskom poganskom blagdanu Natalis Solis Invicti, Mitre, čiji je simbol bilo sunce, a slavio se 25. prosinca. Od 21. prosinca počinje rast sunca, pa je to bio svečani blagdan početka novog života u prirodi. Mjesto Mitre - pobjednika tame, Crkva je nakon izlaska iz progonstva počela slaviti rođenje Krista, kome je kršćanska tradicija primijenila Malahijinu proročku sliku "Sunce pravednosti". Tako je Mitrin simbol Sunca pretvoren u simbol Krista, "Sunca pravednosti." (Mal 4,2) i "svjetla svijeta" (Iv 8,12). Istina je, da za ovu hipotezu nema

nikakvih pozitivnih dokaza u spisima Otaca. Ono što Oci o tome imaju uopće ne spominje Mitre ni poganskog slavlja, nego na simbolici rasta sunčane svjetlosti grade svoje prispodobe. A toga kod Otaca ima. No ova hipoteza ima za se sigurno na drugim primjerima dokazan običaj rimske Crkve "pokrštavanja" poganskih svečanosti.

Druga hipoteza temelji se s jedne strane na raširenoj tradiciji III stoljeća, da je svijet stvoren 25. ožujka, tj. na proljetni ekvinocij, te da je na taj dan umro Krist, a s druge strane ne shvaćaju, da je kod Krista sve moralo biti savršeno, pa i vrijeme života na zemlji. To shvaćanje nije podnosilo, da bude u računanju Kristova života nekih ostataka, jer to bi značilo nesavršenost. Polazeći, dakle, od tada priznate tradicije, da je Krist umro 25. ožujka, morao je toga dana započeti i njegov zemaljski život, tj. toga je dana uslijedilo Utjelovljenje. Računajući od toga dana 9 mjeseci dolazimo na 25. prosinca. Duchesne, tvorac ove teorije nalazi za nju potvrdu i na Istoku i to kod povjesničara Sozomena. On pripovijeda o jednoj sekti Montanista, koja je po svom astronomskom računanju slavila Pashu 6. travnja, jer su računali da je to dan uštapa prvog proljetnog mjeseca. A blagdan Kristova rođenja slavili su 6. siječnja. Opet se radi o istom računanju kao u gore navedenoj hipotezi: od 6. travnja do 6. siječnja ima 9 mjeseci.

Ovaje se, dakle, one hipoteze temelje više na simbolici nego na nekom stvarnom povijesnom podatku. A koliku je ulogu kod starih igrala simbolika već smo vidjeli, kad smo raspravljali o Pashi.(3)

b) Bogojavljenje je, čini se, imalo na Istoku onu zadaću, što ju je na Zapadu prema prvoj hipotezi imao Božić. Vidjet ćemo, uostalom, da im je u početku bio isti i sadržaj. Već Klement Aleksandrijski (+ oko 215.) spominje, da je jedna gnostička sekta u njegovo vrijeme na dan 6. siječnja slavila spomen rođenja i krštenja Isusova. Oni su povezivali ta dva događaja zato, što su vjerovali, da je tek kod krštenja na Jordanu Kristovu čovještvu združeno božanstvo. No nije isključeno, da su taj spomen vršile i druge negnostičke crkve. Razlog odabiranja toga dana mogao bi biti i pastoralno i simbolički isti kao i na zapadu glede 25. prosinca. 6. siječnja bio je, naime, po julijanskom kalendaru zimski solsticij. S time u vezi je, prema izvještaju Sv. Epifanija (+ 403), u Aleksandriji bila velika svečanost u svetištu božice Kore, koja je završavala procesijom Heliosa, boga Sunca. Toga je dana po vjerovanju Pogana Sunce davalo čudotvornu moć nekim izvorima i rijekama, pa su zato toga dana iz njih uzimali vodu. Posebno, dakako iz Nila. A u Egiptu se, čini se, prviput i pojavio ovaj blagdan i to nešto prije nego li Božić u Rimu, svakako ne mnogo prije Nicejskog Sabora. (4)

c) Za nepuno stoljeće od prvih pojava dvaju središnjih blagdana božićnog vremena, jednog na Zapadu drugog na Istoku, oba su blagdana već bila slavljena po čitavom kršćanskom svijetu.

Božić je iz Rima primljen u Africi već 362. ili 363., a tokom IV stoljeća u Milanu (vjerojatno Sv. Ambrozije), Torinu i Raveni. Na Istoku ga nalazimo najprije u sjevernim crkvama Sirije 343., dok

ga je Antiohija primila tek oko 386. za Sv. Ivana Zlatoustog, koji ga naviješta kao "najčasniji i najsvetiji od svih blagdana. Sv. Grgur Nazijanski uveo ga je u Carigrad 380-381. U Jeruzalemu je u vrijeme Egerije (konac IV st.) postojao samo blagdan 6. siječnja, no oko 431. već je postojao i onaj 25. prosinca. Isto tako u Egiptu početkom V st. postoji samo Bogojavljenje 6. siječnja, dok se sigurno zna, da je 438. bio slavljen Božić 25. prosinca.

Bogojavljenje je na Zapad došlo vjerojatno preko hispanske i galske crkve, koje su bile usko povezane s Istokom. Svakako ga tamo susrećemo prije 363., a Sabor u Saragosi 380. govori o njem kao o blagdanu, što ima pripravu od 3 sedmice posta. Do kraja IV stoljeća primljen je na Zapadu općenito.

2. Sadržaj Božića i Bogojavljenje

a) Sami nazivi ovih dvaju blagdana pokazuju bitnu istovjetnost njihova sadržaja.

"Natalis" je bio izraz kojim se označavao godišnji spomen rođenja. U IV st. to je bio uobičajeni način izražavanja u Rimu. No dvorski način govora dao je tom izrazu posebno značenje: označio je posebno značajne dane za vladara, kao dan stupanja na prijestolje, dan njegove apoteoze. To je i puno značenje naziva poganskog rimskog blagdana "Natalis invicti": blagdan novog rođenja Sunca, dan apoteoze Sunca. U tom smislu, nasljeđenom od pogana, primijenili su kršćani taj termin na Krista - kao Sol oriens. Originalno, naime, kršćanski izraz "Natalis" imao je od početka značenje dana smrti - kao dana pravog rođenja, rođenja za nebo. Vidi se, dakle kako su se istim izrazom u IV st. označavale dvije različite stvari, jer je uz originalno kršćanski izraz primljen i jedan poganski sa sasvim drugim značenjem i primijenjen na Krista. Ovaj novi izraz vrlo je bliz svojim značenjem istočnomu "Epiphania". To pokazuju i prvi latinski prijevodi te riječi: manifestatio, apparitio, adventus.

Ἐπιφάνεια dolazi u LXX i to u knjigama Makabejaca 9 puta. Značenje joj je: intervencija Božje moći za uništenje neprijatelja Božjeg naroda. U istom smislu nalazimo taj izraz kod Plutarha gdje znači intervenciju Dijane ili drugih božanstava za zaštitu svojih štićenika, osobito u borbi. Radi se, dakle, o helenističkom izrazu, koji je u istom značenju uzet u Bibliju.

Ἐπιφανείοδαι dolazi i u Bibliji (naročito u Psalmima) i u liturgijskim tekstovima judeo-kršćana (1 Klementova: Constituiones Apostolica). Tradicija nam daje niz podataka, kakvo je značenje tom izrazu pridavano. Tako za Ps. 60,3: ἐπιφανὲς σὸ πρόσωπόν σου ἐφ' ἡμᾶς. Euzebije kaže, da ne izrazuje samo molitvu za Božju pomoć (što je originalno značenje izraza), nego znači i dolazak Kristov, Isto tako je i Ps. 117. općenito u tradiciji tumačen kristološki, pa je u njegovom 27. verzu ἐπέφανεν ἡμῖν shvaćen u smislu objave Kristove. Constituiones Apolicae donose taj verz s dodatkom: υἱὸς κυρίου ὁ ἐπιφανεὶς ἡμῖν ἐνθάδε, gdje je značenje očito: pojava Boga u tijelu. A Grgur Niški u svom božićnom govoru tumači taj verz: "To je naš Bog, naš Gospodin, koji se objavio".

Vidi se iz toga, da je ta riječ postala u tradiciji izrazom dolaska Kristova, njegove pojave, pojave Boga u tijelu.

U tom je smislu zanimljivo napomenuti, da se odlomak iz Poslanice Titu, gdje dolazi: "očitova se (ἐπιφάνη) milost Boga..." i... pojavu (ἐπιφάνεια) sjaja velikoga Boga, našega Spasitelja, Isusa Krista...", u Rimskoj liturgiji upotrebljava kod Polnoćke, dok je Ambrozijanska liturgija upotrebljava 6. siječnja na Bogojavljenje. Obje su ga, dakle, liturgije smatrale prikladnim izrazom slavljenog otajstva: jedna božićnog a druga bogojavljenskog. (5)

b) Do istog ćemo zaključka doći i iz povijesti prihvaćanja tih blagdana u pojedinim crkvama. Rimski blagdan Božića slavio je, prema svjedočanstvu Opata Milevitanskog, osim spomena rođenja Kristova i događaje što ih Evanđelje zajedno s njim opisuje: poklon pastira i Mudraca te pokolj dječice u Betlehemu.

No kad je Rim u drugoj polovici IV st. počeo slaviti Bogojavljenje 6. siječnja, prenio je na taj dan spomen poklona Mudraca, dok je 25. prosinca slavio spomen rođenja i poklon pastira. Naprotiv, Istok je, kad je primio zapadni blagdan Božića, zadržao čitav njegov originalni rimski sadržaj. To se vidi još i danas iz antifone, što je bizantska Crkva pjeva 24. prosinca: "Svako stvorenje što je od tebe, Gospodine, proizišlo, daje ti svjedočanstvo svoje zahvalnosti: anđeli svoju pjesmu, nebesa zvijezdu, Mudraci svoje darove, pastiri svoje udivljenje, zemlja špilju, pustinja jasle, a mi Majku-Djevicu".

Jeruzalemska crkva slavila je 6. siječnja otajstvo rođenja (koje je sadržavalo i poklon pastira i Mudraca). Egipat je tome dodao i krštenje Isusovo, a Epifanije Salaminski spominje na taj dan rođenje, poklon Mudracs i svadbu u Kani.

Danas cijeli Istok slavi Bogojavljenje u znaku krštenja Isusova, jedino armenska monofizitska crkva, koja nikada nije prihvatila Božića, slavi 6. siječnja rođenje, poklon Mudraca i krštenje.

Rimska liturgija gleda u Bogojavljenju prije svega blagdan pokrštenih pogana, čiji su prvijenci Mudraci. No ona isto tako spominje i krštenje i svadbu u Kani, i na sam dan Bogojavljenja i na blagdan Krštenja Isusova, a nekada i u nedjelje po Bogojavljenju: "Hodie caelesti Sponso juncta est Ecclesia, quoniam in Jordane lavit Christus eius crimina: currunt cum muneribus Magi ad regales nuptias, et ex aqua facto vino lactantur convivae, alleluja" (Antif. ad. Benedictus).

Sve nam ovo pokazuje, da i Božić i Bogojavljenje slave isto otajstvo - otajstvo dolaska Boga u tijelu. Istina je, da je u općem duhovnom razvoju i sadržaj tih blagdana osiromašen i od otajstva sveden na detalj samo ovosvjetskog zbivanja, a često i na čisto ljudsku obiteljsku idilu. No liturgijski su tekstovi, zahvaljujući striktnom poštivanju tradicije, sačuvali originalni sadržaj jedinstvenog božićnog i bogojavljenskog otajstva. Povijesni je razvoj,

prema prilikama i shvaćanjima pojedinih crkava, u jednoj doveo do prevladavanja jednog a u drugoj do prevladavanja drugog njegovog elementa.

c) Blagdan Božića i Bogojavljenja slijedili su od davnine neki blagdani svetaca, koje je tradicija posebno povezivala na taj blagdan. Evo jedne tabele, koja nam pokazuje raspored u četiri crkve:

Prosinac	Sirija oko 343. godine	Afrika oko 505. godine	Rim VI stoljeće	Galija VII stoljeće
25.	Rođenje Isusovo	Rođenje Isusovo	Rođenje Isusovo	Rođenje Isusovo
26.	Sv. Stjepan	Sv. Stjepan	Sv. Stjepan	Sv. Stjepan
27.	Sv. Petar i Pavao	Sv. Ivan i Jakov	Sv. Ivan Evanđ.	Sv. Jakov i Ivan
28.	Sv. Jakov i Ivan	Nevina dječica	Nevina dječica	Nevina dječica

Ima liturgista koji u ovom rasporedu gledaju namjerno svrstavanje blagdana Apostola i Mučenika, da budu pratnja blagdanu Božića.(6) To se možda može naći u propovijedima Otaca, nc to sigurno predstavlja više pokušaj povezivanja tih blagdana s Božićem, čije ih slavljenje obasjava nužno svojim svjetlom, nego li povijesne podatke o razlogu toga rasporeda. Barem za rimsku liturgiju valja reći, da su ovi blagdani svetaca na tom mjestu bili prije od samog blagdana Božića, pa da je njihovo idejno povezivanja s Božićem kasnijeg datuma i da ima pastoralnu pozadinu. (7) Liturgija dana 1. siječnja poznaje u svom povijesnom razvoju četiri susljedna sloja.

Prvi i najstariji obrazac za taj dan nosi naslov: "Prohibendum ab idolis". (8) Tri misne molitve uperene su protiv sudjelovanja vjernika u poganskom kultu. Radi se o poganskoj svečanosti bogu Janu, što se obdržavala na taj dan i u kojoj su sudjelovali i neki kršćani. Protiv toga je stoljećima Crkva ustajala. Tako još Tertulijan, pa grčki i latinski Oci. Augustin je govorio na taj dan: "Acturus es celebrationem strenarum, sicut paganus; lusurus alea et inebriaturus te? Quomodo aliud credis, aliud speras, alius amas? Dant illi strenas, date vos eleemosinas; avocantur illi cartionibus, luxuriarum, avocate vos sermonibus scripturarum. Currun illi ad theatrum, vos ad ecclesiam, ibebriantur illi, vos jejunate". (9) Post na taj dan "ad calcandam gentilium consuetudinem" propisuju u Galiji i Hispaniji koncili još u VI i VII st. Grgurov Sakramentar ne poznaje više gornjeg naslova.

Drugi sloj predstavlja na taj dan blagdan "Natale S. Mariae". Čini se, da je i u ovom slučaju rimska crkva ostala vjerna svom običaju, da će se najuspješnije suprotstaviti poganskom blagdanu

ako uvede na taj dan svoj kršćanski blagdan. To je ujedno i prvi Marijin blagdan službeno uveden u rimsku liturgiju. Würzburgški lekcionar sadrži već tekstove čitanja i molitava toga blagdana. Da li je to bilo uvjetovano samo time, a u duhu Efeškog Koncila (Teotokos), ili je po srijedi još neki drugi razlog, autori se razilaze. Svakako će taj dan ostati sa svojom molitvom: "Deus, qui salutis aeternae, beatae Mariae virginitate fecunda..." najstariji blagdan božanskog materinstva Marijina. Još u XII stoljeću bit će to glavni liturgijski spomen dana.

Treći sloj predstavlja na taj dan osmina Božića: "In Octabus Domini". Božić je, zauzimajući sve važnije mjesto u crkvenoj godini, dao i ovom danu svoj pečat. Tako je iz njega istisnut spomen Bl. Dj. Marije, a misa je dobila sasvim božićni karakter.

Četvrti sloj konačno predstavlja blagdan Obrezanja Gospodinova što se već vrlo rano (VI st.) pojavio u Galiji i Hispaniji, dok ga u Rimu nema sve do IX stoljeća.

Misa 1. siječnja u Misalu Pija V predstavlja mješavinu svih ovih četiriju slojeva, kojima je kroz povijest bila obilježena liturgija toga dana. (10)

Blagdan Imena Isusova, čije su štovanje u XV stoljeću razvili Sv. Vinko Ferrerski, Sv. Ivan Kapistran i Sv. Bernardin Sienski, bio je formalno prviput uveden u Engleskoj, gdje se 1493. g. spominje u Časoslovu 7. kolovoza. 1530. odobrio je Papa Klement VIII franjevačkom redu Oficij toga blagdana, a 1721. Inocent XIII. ga proteže na cijelu Crkvu, na inzistiranje cara Karla VI, te mu dade mjesto na II Nedjelju po Bogojavljenju. Konačno ga je Papa Pio X 1913. premjestio na nedjelju između Obrezanja i Bogojavljenja, ili, ako je nema, na 2. siječnja. (11)

Osmina Bogojavljenja postojala je u Jeruzalemu već u doba Egerije, koja nabraja mjesta, na kojima se u pojedine dane osmine održavalo bogoslužje, a zatim piše: "Ac sic ergo per octo dies haec omnis laetitia et is ornatus celebratur in omnibus locis sanctis quos superius nominavi." U Rimu je i na Zapadu susrećemo u VII stoljeću. Taj je dan u rimskoj liturgiji sadržavao posebno spomen Isusova krštenja. I poslije ukidanja bogojavljenjske osmine (1960.) ostao je na dan 13. siječnja blagdan Isusova krštenja.

3. Duhovnost Božića i Bogojavljenja

Svakako je od poznavanja povijesnog razvoja blagdana božićnog ciklusa, inače vrlo važnog za njihovo razumijevanje, važnije njihovo duhovno značenje. Ono, naime, što su kroz povijest kršćanstva vjernici očekivali i tražili od slavljenja tih blagdana i ono, što mi danas možemo i moramo od tog slavljenja očekivati. O tome bi u ovim retcima trebalo progovoriti.

Odmah treba reći, da se kod Otaca o tome pojavljuju dva stava:

Sv. Augustin u svom poznatom pismu Januariju, laiku pobožnom i skrupuloznom - no koji pokazuje više interesa za točnost obdržavanja rubrika nego li za smisao samog obreda - piše: "Htio bih, da odmah na početku razumijete bit ovoga pitanja, a to je: Gospodin naš Isus Krist nametnuo nam je lako breme, kako je sam rekao u Evanđelju. Zato je novoj zajednici, što ju je osnovao dao... malen broj otajstava (Sacramenta), lakih za izvršenje no divnih u značenju". (12) No i taj mali broj otajstava veći je za Augustina od onoga, što mi brojimo u Sakramente. Za njega su "Sacramentum" svi oni znakovi, što daju milost. To je ne samo Krštenje i Euharistija, nego i slavljenje Pashe. Kao što 7 Sakramenata ponazočuje otajstvo otkupljenja, tako ga na svoj način, stvarno - sakramentalno, ponazočuje i liturgijsko slavljenje. Zato je "sacramentum" svako "slavljenje, u kojem se spomen jednog prošlog čina našemu shvaćanju predstavlja kao znak jedne stvarnosti, koju treba primiti pobožno". (13) Za Pashu, što je Augustin izričito naziva "Sacramentum Pashae" to znači ovo: slavljenjem Pashe mi se ne samo sjećamo onoga što je Krist za nas učinio - naime njegove smrti i uskrsnuća - nego nam je to slavljenje znak te svete stvarnosti smrti i uskrsnuća, znak što nam omogućuje da tu stvarnost dohvatimo, te da ona postane zalog našega prijelaza iz smrti u život. A u tome se i sastoji "sacramentum": u svetom znaku što nas dovodi do one stvarnosti, koju označuje.

Tog sakramentalnog karaktera, što ga Augustin priznaje slavljenjem Pashe, jer je ono znak smrti i uskrsnuća Kristova tj. stvarnosti našega otkupljenja, što je konkretno izraženo obredima kršćanske inicijacije sa svojim vrhuncem - Euharistijom, on ne priznaje Božića. Za njega je Božić samo "memoria". Bit će da je Augustina na to naveo položaj Božića u službenom kalendaru Crkve, gdje je on stajao među spomenicima Mučenika, fiksiran na točno određen dan, nasuprot Pashi, blagdanu svih blagdana, čiji datum je ovisio o kretanju nebeskih tijela. (14)

Ovo što u slavljenju Božića nije otkrio Augustin, otkrio je Sv.Leon Veliki, koji izričito govori: "sacramentum Natalis Christi" i "Nativitatis dominicae sacramentum". "Sacramentum" je daklei samo rođenje Kristovo i njegovo liturgijsko slavljenje. Zato Leon govori: "... naučimo gledati Rođenje Gospodinovo, to otajstvo Riječi što je postala tijelom, ne samo kao spomen jednog prošlog događaja, nego kao čin što se odvija pred našim očima". (15) Da se zaista radi o otajstvu u Augustinovom smislu, pokazuju ove Leonove riječi: "Ako se utječemo ovoj neizrecivoj susretljivosti Božjega milosrđa, što je Stvoritelja ljudi navela na to da postane čovjekom, ona će nas uzdići do naravi Onoga, kome se klanjamo u našoj naravi". (16) Slavljenje Božića je zaista "sacramentum", jer u njemu djeluje Krist, čineći one što ga slave "dionicima božanske naravi". Zato Leon govori o Božiću ono, što će reći i o Pashi: "dan odabran za otajstvo (sacramentum) obnove čovječanstva u milosti". (17)

Gornja Leonova tvrdnja nije u tradiciji osamljena. Tradicija nam, naime, jasno govori o tome, da se blagdanom Božića i Bogojavljenja slavi samo otajstvo Pashe. Ne oglašuje istočna liturgija Božić slučajno starom formulom: "Pasha, što se slavi blagdanom triju dana". No objasnimo to redom.

I samo Pismo ne promatra Utjelovljenje samog u sebi, nego u odnosu na naše otkupljenje. Tekstovi sv. Pavla to jasno govore: "Ali kada dođe punina vremena, posla Bog svoga Sina, rođena od žene, rođena pod Zakonom, da otkupi podložnike Zakona, da primimo posinjenje" (Gal 4,4-5). "Kad postade kao čovjek, ponizi sam sebe postavši poslušan do smrti, i to do smrti na križu" (Fil 2, 7-8). "Zato ulazeći u svijet, (Krist) veli: 'Ni žrtve ni prinosa nisi htio, ali si mi pripremio tijelo. Ni paljenice ni okajnice nisu ti bile ugodne. Tada rekoh: Evo, dolazim - o meni je, naime, u svitku, to jest knjizi, pisano - da činim, Bože, volju tvoju'" (He 10,5-7). "Zato ga Bog uzdiže na najvišu visinu i dade mu jedincato ime koje je iznad svakoga drugog imena, da se Isusovu imenu 'pokloni svako koljeno' nebeskih, zemaljskih i podzemaljskih bića, i da 'svaki jezik prizna' - na slavu Boga Oca: Gospodar je Isus Krist" (Fil 2,9-11). Prema sv. Pavlu, dakle, Krist se je utjelovio za naše otkupljenje; zato da prinese žrtvu križa za nas; ta će se žrtva sastojati u prinosu njegova tijela po volji Očevoj; Utjelovljenje i žrtva imaju svoj završetak u proslavi.

Oci sa svoje strane inzistiraju na otkupiteljskom vidu Utjelovljenja izrazujući na razne načine ono, što je latinska liturgija sažela u poznatoj antifoni "O admirabile commercium. Tako Ćiril Aleksandrijski piše: "Onaj koji je odvijeka, rođen je u tijelu, uzevši sve što je naše, zato da bi plod tijela - tj. mi - koji bijasmo podvrgnuti raspadljivosti, i koji bijasmo na putu propasti, ostali u njemu, koji je postao ono što smo mi, da bi nas učinio dionicima onoga, što je on". (18) Sv. Leon Veliki kaže: "Valja da se jako radujemo ovoj zamjeni, jer smo iz zemaljske niskosti preneseni u nebesko dostojanstvo po neizrecivom milosrđu onoga, koji je sišao u naše, da bi nas uzdigao u svoje...". (19)

Evo kao zaključak donosim ono, što je S. Czerwih, pišući ex professo o pashalnoj homiliji kod Otaca, o tome zaključio: "Iz analize tekstova, što se u pashalnoj homiliji odnose na utjelovljenje, jasno, čini se, izlazi uvjerenje Otaca, da je utjelovljenje dolazak Riječi u tijelu, njezin silazak s neba u bijedu palog čovjeka, najuže povezan s vazmenim otajstvom u strogom smislu, da je njegov temelj, princip solidarnosti ljudskoga roda s osobom Otkupitelja, te je od Boga usmjereno (Utjelovljenje, o a.) na spasenje palog čovjeka. Utjelovljenje je postavljeno u uzlaznom smislu povijesti spasenja kao početak procesa oslobođenja i posvećenja, što će po muci, silasku u podzemlje i uskrsnuću obnoviti sklad svemira, narušen od đavla, grijeha i smrti. Ako se uzimanje ljudske naravi od osobe Riječi zove uzimanje 'obličje sluge' Kristovo osiromašenje bit će još dublje u muci i smrti, te se vjeruje da je ljudska narav uzeta zato, da bi Krist mogao za čovjeka trpjeti i umrijeti". (20)

Božićna liturgija sa svoje strane uklapa slavljenje Božića u cjelinu Kristovog otajstva. Već nekadašnja misa Badnjaka, sada djelomično preuzeta u misu božićnog bdjenja, to jasno pokazuje. Ulazna pjesma povezuje Kristov dolazak sa spasenjem, a jedno i drugo s njegovom slavom, te mu zato daje eshatološki karakter:

"Danas ćete znati, da doista dolazi Gospodin da vas spasi, a sutra ćete vidjeti njegovu slavu" (Izl 16,6-7). Čitanja stoje na istoj idejnoj liniji. Poslanica (Rim 1,1-6) prikazuje Isusa, Sina Božjega, kao čovjeka iz Roda Davidova, po uskrsnuću objavljena kao Sina Božjega, koji ima zadaću da sve narode privede poslušnosti vjere. Evanđelje (Mt 1,18-21) završava: "Rodit će sina, i daj mu ime Isus, jer će on spasiti svoj narod od njegovih grijeha". Molitva povezuje sadašnji dolazak Kristov rođenjem s njegovim slavnim dolaskom kao suca: "Bože, koji nas svake godine razveseljuješ iščekivanjem našeg otkupljenja, podaj, da Jedinorođenoga tvoga, koga radosno primamo kao spasitelja, sigurni ugledamo i onda, kad bude došao suditi žive i mrtve...".

Tekstovi božićnog Oficija gledaju Isusovo rođenje, već kao ostvarenje našega spasenja: rođenjem je već ostvareno naše otkupljenje. To naviješta 5. Antifona I Večernje: "Levate capita vestra: ecce, appropinguat redemptio vestra". Himan istog časa kaže u Paveličevu prijevodu: "Svjedoči to nam ovaj dan, što sviće svake godine, od Oca da si došao Otkupitelj nam jedini". Responzorij poslije 2. čitanja Matutina kaže: "Hodie illuxit nobis dies redemptionis novae..." A u 4. čitanju sv. Leon ovako tumači i našu radost: "Svima je jedan razlog zajedničke radosti: Gospodin naš, zatornik grijeha i smrti, kad što nikoga nije našao slobodna od grijeha, tako je došao da sve oslobodi. Oficij nekadašnjeg blagdana Obrezanja gleda očito u obrezanju već žrtvu otkupljenja, kad kao 1. responzorij uzima: "Eno Jaganjca Božjeg, evo onoga koji oduzima grijehe svijeta...", a to isto ponavlja i 5. antifona Jutarnje. A 6. čitanje nekadašnje Nedjelje u osmini Božića donosi iz pera Sv. Leona gledanje Crkve na slavljenje Božića, već djelomično citirano: "Da nas ne bi uznemirivale stiske naše slabosti pomažu nam evanđeoske i proročke riječi. One nas raspaljuju i uče, da rođenje Gospodnje, kojim je Riječ postala tijelom, ne spominjemo toliko kao prošlost, nego promatramo kao sadašnjost. I naše uši ispunja što je Anđeo navijestio pastirima, koji su bdjeli čuvajući svoja stada... Kao da nam se i na današnji blagdan govori: "Javljam vam veliku radost. što će biti za sav narod: danas vam se rodio Spasitelj, Krist Gospodin, u gradu Davidovu".

Za liturgiju, koja je identična s teologijom Otaca, Kristovo je rođenje najuže povezano s djelom spasenja. Dapače, ono već kao u klici sadrži naše spasenje. To je posebno istaknuto izrazima o obnovi čovjeka, o obnovi svijeta i povratku u raj po rođenju Kristovo.

Sv. Pavao u 2 Kor 5,17 piše: "Dakle, ako je tko u Kristu, on je novi stvor: staro je nestalo, novo je, evo, nastalo." A priličan broj istočnih obreda upotrebljava u božićnoj misi čitanje Gal 4, 1-7, gdje Pavao s dolaskom Kristovim povezuje naše posinjenje. Zato nije čudo, da su Oci i liturgija upravo te termine obilno iskorištavali za izraz milosnog učinka slavljenja Božića. Sv. Leon Vel. u svom božićnom govoru, što ga je prekoncilska liturgija sadržavala u 2. Nokturnu božićnog Matutina piše: "Blagoslivljajmo, dakle, predragi, Boga Oca po Sinu njegovu u Duhu Svetom, jer nam se smilovao radi svoje velike ljubavi, kojom nas je ljubio i dok

smo radi grijeha bili mrtvi, oživio nas je zajedno s Kristom, da budemo u njemu novo stvorenje i novo djelo... Spoznaj, kršćanine, svoje dostojanstvo, i budući da si postao dionikom božanske naravi, pazi da se nedostojnim vladanjem ne vratiš u prvotno bezvrijedno stanje".

Zborna molitva danje mise na Božić u Misalu Pija V, izraza je također to isto: "... ut nos Unigeniti tui nova per carnem Nativitas liberet, quos sub peccati iugo vetusta servitus tenet". Kao što nas "vetusta servitus" tj. ropstvo istočnoga grijeha drži pod jarmom, tako nas "nova nativitas" oslobađa. A popričesna na Zornici: "Huius nos, Domine, sacramenti semper novitas natalis instauret, cuius Nativitas singularis humanam repulit vetustatem". U čemu se konkretno ta obnova čovjeka sastoji kaže nam u novom Misalu molitva Sv. Leona Vel., koja se u njemu u biti ponovno našla na svom pravom mjestu: "Bože, ti si čovjeka čudesno sazdao a još čudesnije obnovio... učini nas dionicima božanstva Isusa Krista...

Učinak Kristova rođenja jest naša obnova i od godišnjeg svetkovanja njegova rođenja Crkva očekuje da pređemo u novo stvorenje, u Krista: da postanemo dionici Kristova božanstva kao što je on postao Utjelovljenjem dionik našega čovještva.

Kristovo rođenje znači i obnovu svega stvorenja, ostvarenje onoga što Sv. Pavao kaže u Ef 1,10: "Obuhvatiti pod jednu glavu u Kristu sve što je na nebesima i što je na zemlji." Prvo čitanje božićnog Matutina u dosadašnjem časoslovu, uzeto iz 17,9 govori u tom smislu o obnovi svega. Sv. Ambrozije kaže: "Krist se rodi i pastiri počinju bdjeti. Oni skupljaju u Gospodnji ovčinjak stada naroda, što su dosada živjeli kao ovce." (8 čitanje na Božić u dosadašnjem časoslovu). A Antifona uz Magnificat u II Vesperama Božića okuplja o rođenju Kristovu ujedno hvalu Anđela, Arkanđela i pravednika: "Danas se rodio Krist, danas se pojavio Spasitelj, danas na zemlji pjevaju Anđeli, radosno kliču Arkanđeli, danas pravednici kliču i govore: Slava Bogu na visini, Aleluja."

Ista Antifona na dan 1. siječnja sa svoje strane govori: "... svi će narodi dolaziti i govoriti: Slava tebi, Gospodine".

Ideja okupljanja svega svijeta u jedno naglasuje i aspekt eshatološkog suda pod kojim liturgija također promatra Kristovo rođenje. Tako 1. siječnja stara liturgija u poslanici mise govori o "pojavi sjaja velikoga Boga, našega Spasitelja, Isusa Krista" (Ti 2,13). Gleda, dakle, u Božiću već i slavni dolazak Krista-Suca. A sv. Ambrozije u 7. čitanju nedjelje u osmini Božića govori: "Evo i Simeon naviješta, da je Gospodin Isus Krist došao na propast i uskrsnuće mnogima, da sudi zasluge pravednih i nepravednih, te da kao pravi i pravedni sudac odredi bilo kaznu bilo nagradu, već prema vrijednosti vaših djela".

Otkupiteljski karakter Kristova rođenja slavi liturgija Crkve i pod vidom povratka u raj. Istočna liturgija to izričito kaže u jednoj Antifoni božićne vigilije: "Raduj se, Jeruzaleme i svi vi što ljubite Sion pridružite se našem slavlju. U ovaj se dan lome

vjekovne verige Adamove osude, za nas se otvara raj, zgnječena je zmija te vidi kako ona što ju je nekada varala postaje Majkom Stvoritelja..." I zapadna liturgija posjeduje elemente s istim smislom. Tako je 1. božićni Responsorium glasio: "Danas nam se Kralj udostojao roditi od Djevice, da bi upropaštenog čovjeka ponovno pozvao u kraljevstvo nebesko". I sv. Leon u 6. čitanju Božića govori: "... istrgnut iz vlasti tame, prenesen si u Božje svijetlo i kraljevstvo". (21)

4. Organizacija božićnog vremena u obnovljenoj liturgiji

Novi Rimski kalendar donosi o božićnom vremenu slijedeće: "Božićno vrijeme počima misom božićnog bdjenja... i završava nedjeljom, što dolazi nakon 6. siječnja". (22)

"Blagdan Rođenja Gospodnjega ima svoju osminu, koja je ovako uređena:

a) U Nedjelju u osmini slavi se blagdan Sv. Obitelji Isusa, Marije i Josipa.

b) Dana 26. prosinca slavi se blagdan Sv. Stjepana Prvomučenika.

c) Dana 27. prosinca slavi se blagdan sv. Ivana, Apostola i Evanđeliste.

d) Dana 28. prosinca slavi se blagdan Nevine Dječice.

e) Dani 29., 30. i 31. prosinca su dani u osmini.

f) Dana 1. siječnja, na osminu Božića, slavi se Svetkovina Svete Bogorodice Marije, u kojoj se spominje i Presv. Ime Isusovo." (23)

Ovu odredbu o liturgijskom slavljenju 1. siječnja, sadržanu u Načelima o liturgijskoj godini i kalendaru nadopunjuje širi Komentar obnovljene liturgijske godine: "Na dan osmine Božića (1. siječnja) slavi se, prema starom rimskom običaju zasvjedočenom sve do našega vremena u tekstovima Mise i Časoslova, Svetkovina svete Bogorodice Marije". (24) Time se ponovno uspostavlja najstariji blagdan Bl.Dl. Marije Bogorodice na kršćanskom Zapadu, o kojem smo već govorili.

"Nedjelja što pada od 2. do 5. siječnja jest II Nedjelja po Božiću.

Bogojavljenje se slavi 6. siječnja...

Ovim odredbama znatno se dirnulo u strukturu i nazive božićnog ciklusa liturgijske godine, u što se sve do najnovije koncilske reforme nije diralo. Razlog tome oklijevanju sasvim je razumljiv. Kao što je prvi kršćanski milenij ljubomorno čuvao najstarije obredne oblike Pashe, koja je u to doba ne samo u naučavanju teologa nego i u pobožnosti kršćanskog puka predstavljala središte, - te su nam se upravo zahvaljujući tome sačuvali ti najstariji oblici -, tako je i drugo tisućljeće čuvalo uređenje božićnih dana, koji su u pobožnosti kršćana zauzeli nekadašnje mjesto Pashe.

B. VRIJEME DOŠAŠĆA

Kao što godišnjoj proslavi Pashe prethodi četrdesetdnevni period kao vrijeme priprave za Pashu, bilo općenite bilo posebne tj. one za odrješenje ili krštenje, tako će i Božić po tom uzoru brzo nakon svog postanka dobiti vrijeme priprave - došašće. To je već znak mijenjanja mentaliteta i prenošenja težišta kršćanske pobožnosti s Pashe na Božić. Dok su Oci toliko naglašavali da godina počima s Pashom, Sakramentari VI-VIII stoljeća započimat će božićnim bdjenjem. Tako će se početak liturgijske godine s Pashe premjestiti na Božić, premda će početak čitanja Knjige Postanka u pretkorizmenim sedmicama sve do naših dana pokazivati, da se stvarni početak nove liturgijske godine nalazi u njenom vazmenom ciklusu. (26). U VIII stoljeću bit će taj početak stavljen na V Nedjelju prije Rođenja Gospodnjega. (27)

1. Povijest došašća

Prve tragove liturgijske priprave za Božić nalazimo početkom V. st. u Siriji, gdje je taj zapadni blagdan u to vrijeme i uveden. Sastojala se u liturgijskom spomenu Bl.Dj. Marije Bogorodice i Sv. Ivana Krstitelja kao Preteče - i to dvije nedjelje što su prethodile Božiću. Ipak ostaje sumnjivo porijeklo tih spomena i njihova povezanost s tek uvedenim blagdanom. (28) Na Zapadu, konkretno u Hispaniji i Galiji, postojala je koncem IV st. trotjedna priprava za blagdan Bogojavljenja. Sabor u Saragossi (381. g.) određuje, naime, da od 17. prosinca do Bogojavljenja "nulli liceat de ecclesia se absentare, nec latere in dominibus, nec secedere ad villam... sed concurrere ad ecclesiam". S tim se tekstom dovodi u vezu i ovaj, što su ga pripisivali Sv. Hilariju (+ 338): "Sancta mater Ecclesia Salvatoris adventum annuo recursu per trium septimenarum secretum spatium sibi vindicavit". Kako se na Istoku na blagdan Bogojavljenja slavilo krštenje, vjerojatno je ova priprava imala onaj isti smisao, što ga djelomično ima na Zapadu četrdesetnica: posljednja priprava izabranika za krštenje. A hispanska i galska crkva bile su s Istokom povezane što se tiče ustrojstva i liturgije, a vjerojatno i utemeljenja. (29) Sv. Grgur iz Toursa (+ 593) bilježi sto godina kasnije i stvarno nastojanje, da se ovo vrijeme priprave za Božić izjednači Četrdesetnici. Pripisuje, naime, svome predšasniku Perpetuusu (+ 490): "hic instituit jejunia... quod hodieque apud nos tenetur scriptum, quorum ordo hic est... a depositione Martini usque Natale Domini terna in septimana jejunia". O ovom postu govore i koncili u Toursu (576) i Maçonu (583). Ovaj posljednji nadodaje za to vrijeme: "secunda, quarta et sexta sabbathi jejunetur et sacrificia dobeant quadragesimali ordine celebrari." Missale Bobbiense, knjiga što donosi tradiciju monaha sv. Kolumbona (530-615) sadrži tri obrasca galikanske mise "In adventum Domini". Taj je rukopis također galikanskog porijekla, sačuvan iz VIII st., no u svojoj biti sadržaj mu seže u VI stoljeće. (30)

Iz mnogih aluzija može se zaključiti, da je došašće postojalo u isto vrijeme i u mnogim italskim crkvama izvan Rima. Samo se nezna u čemu se ono konkretno sastojalo. (31) Među ostalim to svjedoči

i četrdesetak adventskih molitava tzv. Ravenskog svitka (V-VI. st.), o čemu će još biti govora. (32)

O došašću u rimskoj liturgiji dosta se nagađalo. Nema mu traga još u vrijeme Sv. Leona Velikog, pa mu razni autori stavljaju početak koncem V. stoljeća. Jedni misle, da ga je uveo Gelazije, drugi to pripisuju Simpliciju. Sigurno je međutim samo to, da je prije grgurovske reforme u rimskoj liturgiji postojalo došašće od šest nedjelja, od kojih je posljednja bila "vacat" zbog bdjenja Quatuor temporum Decembris. (33) Takovo došašće nalazimo u Gelazijevom Sakramentaru. (34) Grgurovska reforma svela je došašće na četiri nedjelje, kako nam pokazuju i Grgurovski Sakramentari. No Gregorianum Paduense, koji je tip Grgurovskog sakramentara izvan Rima, donosi i obrazac za rimsku nedjelju "vacat", jer izvan Rima nije bilo Quatuor Temporum.

Došašće je na Zapadu s vremenom bilo poprimilo dimenzije četrdesetnice, i jer je počimalo na dan Sv. Martina (11. studenoga), dobilo je i naziv "korizma Sv. Martina". U VII., VIII i IX. st. nalazimo takvo došašće u Hispaniji, Engleskoj i sjevernoj Italiji. Ambrozijanska liturgija u Milanu zadržala ga sve do najnovijeg vremena. S takvim shvaćanjem došašća lako se, osobito u Galiji, spojio i post kao i u korizmi. No u rimskoj liturgiji nije spomen posta nikada prodro u liturgijske tekstove došašća - ni u misalu ni u časoslovu.

2. Sadržaj došašća

Dok smo pratili razvoj došašća od njegovih početaka u Hispaniji i Galiji, promatrali smo ga kao vrijeme priprave za godišnju proslavu rođenja Kristova. Činjenica je, međutim, da je od VII. st. u Rimu došašće imalo dvostruko usmjerenje: priprava za Božić i priprava za drugi, slavni dolazak Kristov. Autori kao da stoje začuđeni pred tim iznenadnim obogaćenjem adventske ideje, te ga smatraju svojedobnom biblijsko-teološkom reakcijom na isključivo "božićno" poimanje došašća, nastalom pod utjecajem originalnog otačkog shvaćanja Božića. (35) Oci su, naime, dolazak Kristov u utjelovljenju i njegov dolazak u slavi paruzije gledali kao jedinstven i jedan dolazak Boga-Spasitelja. No ako pogledamo liturgijske tekstove što datiraju prije potpunog određenja došašća u rimskoj liturgiji, vidjet ćemo da oni već sadrže ovo njegovo eshatološko shvaćanje. Tako tri gore spomenuta misna obrasca galskog Missalis Bobbiensis naglasuju najviše upravo strahotu posljednjeg suda i potrebu budnosti u iščekivanju pojave Gospodnje. I tekstovi Ravenskog svitka (Rotuli ravennatis), premda prvenstveno insistiraju na sadašnjosti dolaska Gospodnjega, ukoliko se on ostvaruje slavljenjem otajstva došašća, predpostavljaju kao svoj temelj opće stanje iščekivanja, kojim Crkva ide ususret dolasku Gospodnjem. (36)

Liturgija obnovljenog Rimskog misala i Časoslova jasno sadrže i eshatološko i striktno božićno usmjerenje.

a) Biblijska čitanja došašća, promatrana zajedno s božićnima, donose najvažnije teme otkupljenja, kako su naviještene u SZ,

kako su ispunjene u Isusu Kristu te kako teže za potpunim dovršenjem u eshatonu.

Tako Izaijina poruka, sadržana u čitanjima došašća (Misa: 7 nedjeljnjih i 16 svagdanjih; Časoslov: sva i nedjeljnja i svagdanja) donosi širok spektar otkupiteljskih tema:

- Sud Božji je početak Božje pobjede nad zlom (usp. Časoslov: ponedjeljak I sedmice, utorak II sedm., subotu II sedm., III. nedj.). To je smisao svih prijetnji i svih kazna naviještenih Izraelu (usp. Časoslov: I. nedj., srijeda I sedm., II nedj.) i njegovim neprijateljima (usp. Časoslov: subota I sedm., 19. XII).

- Otkupljenje Izraela naviješteno je u različitim slikama: ozdravljenje bolesnih, slijepih itd.; izbavljenje sužnjeva kao u Izlasku; prenošenje kazne s naroda na tlačitelje; otkupljenje Jeruzalema (usp. Časoslov: utorak II. sedm., srijeda II sedm., petak II. sedm., ponedjeljak II sedm., utorak III sedm., petak III sedm., 18. XII., 20. XII.; Misa: četvrtak II sedm.).
  - Novi Izlazak (usp. Časoslov: 17. XII., 21. XII.).
  - Unutarnja obnova naroda kojoj će princip biti Duh Božji (usp. Misu: utorak I sedmice).
- Novi Jeruzalem (Usp. Časoslov: 22. XII., 24. XII.).
- Uskrsnuće mrtvih (Časoslov: četvrtak II. sedmice).
- Spasenje će biti opće: Egipćani i Asirci bit će s Izraelom narod Božji (Časoslov: četvrtak I. sedm., petak I. sedm.).
- Čitava povijest spasenja znači izvršenje jedinstvenog plana Božjeg: općeg kraljevstva Jahvinog u Izraelu, u čovječanstvu, u svemiru, gdje će se ostvariti slava Jahvina i povratak čovjeka u Eden (Časoslov: srijeda III. sedm.; Misa: ponedjeljak I. sedm.).

Božićna čitanja sa svoje strane pokazuju, kako se u Isusu Kristu ispunjaju Izaijini navještaji:

- Tit 2,11-14 (Polnoćka) pokazuje, kako je u Isusu Kristu Božja ljubav za spasenje ljudi na djelu. Jasno izlazi dvostruka dimenzija dolaska Kristova: povijesna i eshatološka. Time Crkva daje i Božiću, a po tome i došašću taj dvostruki vid: ona slavi jedan dolazak Krista-Spasitelja u dvije dimenzije. Naglašena je i unutarnja obnova naroda po Kristu, što je naviješta Izaija.

- I Ivanova Poslanica (od Božića do krštenja Isusova) naročito pokazuje vid zajedništva, naglašen i u Izaiji. To zajedništvo ima svoju vertikalu, tj. zajedništvo s Ocem, Sinom i Duhom Svetim, ali i svoju horizontalu, tj. zajedništvo s braćom. Isto tako je to zajedništvo bitno ozhačeno posredništvom Apostola, tj. Crkve. Tako Ivan pokazuje konkretno ostvarenje univerzalnosti spasenja i novog Jeruzalema, što ih naviješta Izaija.

- Poslanica Galaćanima (1. I.) posebno je značajna za posadašnjenje obećanja: "Kada dođe punina vremena". Isto tako i Evanđelje sv.

Luke sa svojim "znakom" i sviju "danas" (Polnoćka) ističe "danas" svih tih događanja. (37)

b) Otačka čitanja Časoslova imaju jasno naglašen eshatološki smisao došašća. Evo za to nekoliko primjera. (38)

Ćiril Jeruzalemski (I Nedjelja) povezuje dva dolaska Kristova ali upućuje na drugi: "Većinom je sve u Gospodina našega Isusa Krista dvojako. Dvojako mu je rođenje: jedno od Boga prije vjekova, drugo od Djevice na svršetku vjekova; dvojak silazak: jedan skrovit, poput rose na runo, a drugi, onaj budući, očigledan. Kod prvog dolaska bio je pelenama povit u jaslama, a kod drugog zaodjet će se svjetlošću kao odijelom. Kod prvoga je podnio križ i prezreo sramotu, a kod drugoga će doći okružen vojskom anđeoskom, proslavljen. Ne ustavljamo se, dakle, samo pri prvom dolasku već čekamo i drugi."

U tom smislu tumači i Mal 3,1: "O jednom i drugom dolasku govori prorok Malahija: 'I doći će iznenada u hram svoj Gospodin, koga vi tražite'. Evo jednoga dolaska. A o drugom dolasku ovako nastavlja: 'I Anđeo saveza koga žudite. Evo doći će Gospodin svemogući: ali tko će podnijeti dan njegova dolaska...' Isto tako i Tit 2,11-13: "Ta dva dolaska opisuje i Pavao kad piše Titu ovim riječima: 'Očitovala se milost Boga-Spasitelja svim ljudima, učeći nas da se odreknemo bezbožnosti i svjetovnih želja, razumno, pravedno i pobožno živimo u sadašnjem svijetu, čekajući blaženu nadu i očitovanje slave velikoga Boga i Spasitelja našega Isusa Krista'. Vidiš kako je pokazao prvi dolazak, za koji zahvaljuje, i drugi, koji očekujemo". (39)

Efrem Sirski (četvrtak I sedmice) uz opomenu na budno iščekivanje naglašava aktualnost Kristova dolaska: "Kao što su ga pravednici i proroci očekivali u uvjerenju da će se pojaviti u njihovo vrijeme, jer nije objavio dan svoga dolaska... Tako je svoje znakove označio tim riječima da od onoga dana pa dalje svi naraštaji i stoljeća mogu smatrati da će njegov dolazak biti u njihovo vrijeme." Zato budnost u svakom vremenu ima vrijednost ne samo za budući dolazak nego i za sadašnju prisutnost. Efrem u tom smislu citira Pismo: "Pravednici, budite budni. Ustadoh i još sam s tobom... Nemojte malaksati: Zato ne sustajmo, jer je Gospodin s nama".(40)

Prema Ciprijanu (Subota I sedmice) naše je očekivanje Kristova povratka naše trajno raspoloženje. Osobito u teškim časovima ono daje smisao našim naporima. Tako je u progonima očekivanje slave poticaj na ustrajnost: "Treba ustrajati i izdržati, predraga braćo, da pošto smo pripušteni k nadi istine i slobode, mognemo prispjeti i k samoj istini i slobodi, jer upravo to što smo kršćani jest stvar vjere i nade, a da ta vjera i nada mogu doći do svog roda, potrebno je strpljenje". (41)

Koncilska konstitucija "Lumen Gentium" (Utorak II sedmice) želi reći, kako je došašće vrijeme intenzivnijeg proživljavanja bitne oznake Crkve: iščekivanje. "Obnova je... već počela... Već su k nama došla posljednja vremena... Ipak dok ne bude novo nebo i

nova zemlja, u kojima stanuje pravednost, putujuća Crkva u svojim sakramentima i ustanovama, koje spadaju na ovo vrijeme, nosi prolazni lik ovoga vijeka i sama boravi među stvorovima koji uzdišu i trpe porođajne bolove sve dosad čekajući očitovanje sinova Božjih". (42).

Petar Hrizolog (Četvrtak II sedmice) tumači da je to raspoloženje željnog iščekivanja i samo plod Božjeg zahvata u povijesti spasenja: On, naime, svojim zahvatima ljudski rod poslije grijeha od stanja straha vodi k stanju ljubavi, koja čezne za gledanjem i posjedovanjem: "Videći svijet potresen strahom, Bog postupa odmah da ga ljubazno povrati, u milost pozove, ljubavlju zadrži i nježnošću sebi priveže. I zato... Nou proziva ocem novoga vijeka, umiljatom ga riječju sklanja, a pruža mu prijateljsko povjerenje, očinski mu tumači ondašnji čas i milošću ga tješi za budući... I zato zove Abrahama iz poganstva, uvećava mu ime, čini ga ocem vjere, prati na putu, čuva u tuđini, bogati imutkom, časti pobjedama, u zalog daje obećanja, izbavlja od nasilja, ugađa mu gostoljubljem i u beznađu zadivljuje sinom: da obasut tolikim dobrima i izazvan takvom milinom ljubavi Božje nauči Boga ljubiti a ne bojati ga se, i štovati ga ljubavlju a ne strahom." (43)

Naše je, dakle, iščekivanje Božje djelo u nama. Ono predstavlja stupanj ljubavi u odnosu prema Bogu, nasuprot stupnju straha.

I Vilim Opat (Ponedjeljak III sedmice) svodi postizanje spasenja na ljubav. Bog svojom ljubavlju pobuđuje u nama ljubav: "Očita je činjenica: ti si nas prvi ljubio da bismo mi tebe ljubili. Ali ne zato što bi bio potreban naše ljubavi, nego zato što mi bez tvoje ljubavi ne bismo mogli postići svrhe za koju si nas stvorio... Govoreći po svome Sinu htio si nam jasno poput sunca očitovati koliko i kako si nas ljubio... Svojom si nas ljubavlju samo pozivao i u nama budio ljubav prema sebi. Htio si, dakle, da te ljubimo, jer se ne bismo mogli spasiti kad te ne bismo ljubili. A ne bismo te mogli ljubiti, da nas ti nisi prvi ljubio". (44)

Došašće nas, dakle, odgaja za ljubav, koja čezne za Bogom i dostiže ga.

c) Molitveni tekstovi obnovljene liturgije došašća na sebi svojstven način teološki produbljuju biblijsku poruku toga vremena. Oni, naime, sabiru elemente te poruke i slažu ih u kratki molitveni izraz bitnog smisla slavljenja.

Zborne molitve misa u došašću govore o Kristovu dolasku općenito, te se zato mogu tumačiti i u smislu Utjelovljenja i u smislu drugog dolaska. Došašće je zaista slavljenje jednog i drugog. Ta dva dolaska jasno izražava Zborna molitva 21. prosinca:

> "Gospodine, narod se tvoj raduje dolasku tvojega Sina u našem ljudskom tijelu. Blago nam usliši molitvu: kad on ponovno dođe u slavi svojoj, daj nam nagradu vječnog života. Po."

Eshatološki smisao došašća izražen je u zbornim molitvama posebno u perspektivi dviju parabola: o budnim slugama (Mt 24, 43-51; Mk 13,32.37; Lk 12,35.40) i o deset djevica (Mt 25,1-13). Prvom parabolom nadahnuta je molitva u ponedjeljak prve sedmice došašća:

"Gospodine, Bože naš, daj da brižno očekujemo dolazak Krista, tvoga Sina: kad dođe i pokuca, nek nas zateče i budne u molitvi i raspjevane njemu na slavu. Po."

S jedne je strane u ovoj molitvi izraženo budno čekanje, dapače dolazi u njoj i "kucanje" iz Lk 12,36. S druge je strane to budno iščekivanje shvaćeno liturgijski: iščekuje se u molitvi i pjevanju hvale. Tu je izraženo staro vjerovanje Crkve da će Krist ponovno doći za vrijeme liturgijskog slavljenja, točnije za vrijeme slavljenja nedjeljne mise. (45)

Temom parabole o deset djevica nadahnuta je zborna molitva u petak druge sednice došašća:

"Svemogući Bože: daj svome narodu živom budnošću očekivati dolazak tvoga Jedinorođenoga Sina te mu pođemo ususret s upaljenim svijećama kako nas je on, Spasitelj naš poučio. Po."

Aluzije na parabolu je očita i spomenom "upaljenih svijeća" i izričitim pozivanjem na poruku Kristovu.

Istu temu nalazimo i u zbornoj molitvi prve nedjelje došašća:

"Daj, molimo, svemogući Bože: pobudi u nama želju da čineći dobra djela idemo ususret Kristu koji dolazi te mu se jednom nađemo s desne strane i tako uđemo u kraljevstvo nebesko.Po."

Na prvi pogled se ova molitva više odnosi na opis suda što će odijeliti dobre od zlih prema njihovim djelima. No "dobra djela" se isto tako odnose na parabolu o deset djevica i predstavljaju također "ulje" za svjetiljke. Uostalom misa Gelazijevog sakramentara iz koje je ova molitva uzeta (46) sadrži i molitvu s izričitom aluzijom na našu parabolu: "... adventum unigeniti tui cum summa vigilantia expectare, ut sicut ipse auctor noster salutis docuit, velut fulgentes lampadas in eius occursum...". (47)

Misa predstavlja jednu cjelinu, pa je tako valja i tumačiti.

U istom smislu može se protumačiti i "učeći mudrost što od tebe dolazi" ("sapientiae caelestis eruditio") u zbornoj molitvi druge nedjelje došašća.

Popričesne molitve predstavljaju u rimskoj liturgiji manje molitvu zahvale za pričest, kako to naglasuju neki autori (48), a više molitvu za plodove sudjelovanja u Euharistiji, i to kako u vidu svagdanjeg života tako i u vidu vječnog života. U tom smislu i popričesne molitve došašća sadrže slijedeću tematiku:

- Sudjelovanje u Euharistiji je neprestana priprava za konačni dolazak Kristov. Čovjek svojom čežnjom za susretom s Kristom povlači za sobom i sva niža stvorenja: "... nauči nas ljubiti i

prihvaćati vrednote neba koje vazda ostaju" (I Nedjelja): "... po ovom nas otajstvu nauči mudro vrednovati dobra zemaljska a prianjati uz dobra nebeska" (II Nedjelja); "Daj nam željeti i budúća dobra..." (19. prosinca).

- Euharistija je svojim sakramentalnim susretom s Kristom predokus susreta s njim u eshatonu: "Gospodine, tvoj nas je divni dar obnovio... Molimo te, da tako u radosti primimo i njegove vječne darove" (24. prosinca); "... primili smo zalog vječnog otkupljenja" (IV Nedjelja). (49)

Predslovlja došašća sa svoje su strane dobro prilagođena dvjema temama što i vremenski dijele to doba: očekivanje drugog dolaska Kristova (od I Nedjelje do 16. prosinca) i priprave za godišnju proslavu rođenja Kristova (od 17. do 24. prosinca). No i jedno i drugo predslovlje došašća sadrži cjelinu i smisao kršćanskog iščekivanja i ujedno navještaj prisutnosti onoga što iščekujemo. Embolizam I predslovlja došašća glasi:

> "On je već došao uzevši naše smrtno tijelo, ispunio pradavni Božji naum, i otvorio nam put vječnog spasenja: da bismo - kad ponovno dođe u slavi veličanstva - napokon u očitu daru primili ono što sada kao obećano budno čekamo."

Posebnost i cilj ovoga embolizma jest: u molitvi hvale izraziti spasiteljsko značenje dvostrukog dolaska Kristova te uvrstiti liturgijsko došašće u dinamizam povijesnog iščekivanja. Premda već uživamo prisutnost Kristovu, ne zaboravljamo njezinu bitnu i trajnu eshatološku napetost i usmjerenost prema konačnom i potpunom ispunjenju i objavi. U njemu također iskače bit Krista kao pokretača u djelu spasenja: premda se ponizio u prvom dolasku, on ostaje Bog i kao Bog će se objaviti u drugom dolasku.(50) Tako je prvi dolazak Kristov usmjeren prema drugom. Prvi ispunja plan Božji koji je išao do Krista, ali ujedno započinje novi plan što će biti dovršen u njegovoj slavnoj objavi. (51)

Drugo predslovlje došašća ima dva dijela:

> "Njega su naviještali svi proroci, Djevica ga Majka s neizrecivom ljubavlju nosila, Ivan mu pjesmom najavio dolazak i nazočna ga pokazao".

Radi se o Božjem djelu priprave na Utjelovljenje-Rođenje Kristovo, u kojem sudjeluju proroci, Bl.Dj. Marija i Ivan Krstitelj.

> "Njegovim darom već se unaprijed radujemo otajstvu njegova rođenja, da nas zateče i budne u molitvi i raspjevane njemu na slavu".

Drugi dio je usmjeren na pripravu naroda za liturgijsku proslavu otajstva. Predstavnici očekivanja ujedno su i uzor priprave za slavljenje Kristova rođenja.

Predslovlja došašća predstavljaju, dakle, sintezu bitnog smisla ovog liturgijskog vremena. Ono je nastavak starozavjetnog iščekivanja općenito, premda prvi dolazak Kristov znači ispunjenje

tog iščekivanja. Liturgijska proslava tog dolaska ima i danas vrijednost ispunjenja našeg iščekivanja u otajstvu.

3. Duhovnost došašća (52)

a) Sveto Pismo SZ sve je u znaku iščekivanja Mesije. Teško je u tom iščekivanju SZ-a otkriti onu širinu što je u njemu otkriva njegovo ispunjenje po Isusu Kristu prema teologiji NZ-a i kršćanske predaje o Bogo-Čovjeku i sakramentalnoj stvarnosti Crkve. No ne bi bilo pravo ni suziti to iščekivanje na samo nacionalističko-političke ambicije niti ga degradirati na isključivo očekivanje materijalnog blagostanja. Za shvaćanje semita toga vremena nije, uostalom, ni postojala ovakva razdioba na materijalna i duhovna, mesijanska i nacionalističko-politička iščekivanja. Materijalna dobra izvirala su iz duhovnih i tvorila s njima jednu nedjeljivu cjelinu. A i sam politički život odabranog naroda bio je simbol i nosilac Božjeg plana spasenja u povijesti.

Starozavjetno se iščekivanje Mesije, kakogod se njegov lik tek polako i progresivno ocrtava u Pismima, svodi konkretno na iščekivanje susreta Izraela sa svojim Bogom. Taj se susret, prema prorocima i psalmima, neprestano ostvaruje. Zato u prorocima i psalmima nalazimo često izraze: "dolazak Jahvin", "dan Jahvin", "pohod Jahvin", koji označuju trajnu djelatnu prisutnost Božju u povijesti odabranog naroda. No svi ti "dolasci", "pohodi" i "dani" Jahvini pripremaju ujedno konačni dolazak, pohod ili dan Jahvin. Taj konačni "dan Jahvin" je ujedno i "blizu" i vremenski neodreden, te se izrazuje vremenski ovako: "u one dane", "u ono vrijeme", "na svršetku dana". On će imati značaj Novog Saveza i to konačnog i vječnog (Iz 53,4-5.11), donijet će narodu očišćenje od grijeha, nekada izraženo kao sud, (Ez 36,24-29; Ps 130, 7-8; Dn 9,24) i mir nalik na prvotno stanje Raja (Iz 11,6-9).

Radi se, dakle, o iščekivanju definitivnog susreta naroda sa svojim Bogom, što će donijeti opću i potpunu obnovu narodu: duhovnu i tjelesnu.

b) Spisi Novog Zavjeta svjedoče nam da je prva Crkva živjela u intenzivnom iščekivanju drugog dolaska Kristova. On je promatran i očekivan kao princip okupljanja svih ljudi i svih naroda (Mk 13,24-27; Mt 25,31-32), kao princip obnove svijeta (Mt 19, 27-29) no i kao sudac (Mt 13,24-43).

Teologija toga iščekivanja više je inzistirala na sadašnjem trenutku nego što je bila zaokupljena odgonetanjem dana Kristova dolaska ili njegovim popratnim pojavama. Tako Djela Apostolska (3, 19-26) naglasuju potrebu obraćenja u vidu opće obnove po dolasku Kristovu. Više, dakle, gledaju cijelo vrijeme od Kristova uzašašća do njegova glavnog dolaska i tome vremenu žele dati odgovarajući sadržaj. To isto naviješta Pavao u Ateni (Dj 17,30-31): sve je ovo vrijeme vrijeme priprave za sud o drugom dolasku Kristovu. On će to pisati i Solunjanima u dva navrata (1 Sol 1,9-10; 2 Sol 3,10-22). Kristov dolazak donosi spasenje ne samo pojedincima nego

i čitavom čovječanstvu, dapače svemu stvorenju. Zato sve stvorenje zajedno s nama iščekuje taj dolazak i za njim uzdiše (Rim 8,19-23). Isti Pavao daje i čitav program kršćanskog života između dva dolaska Kristova, života što je bitno obilježen stavom iščekivanja: "Baš se tim očitova milost Božja u svoj spasiteljskoj snazi za sve ljude, da nas odgaja da se odrečemo bezbožnosti i svjetskih požuda te živimo umjereno, pravedno i pobožno kao ljudi koji iščekuju blaženo ispunjenje nade, naime pojavu sjaja velikoga Boga, našega Spasitelja, Isusa Krista" (Tit 2,11-13).

c) I vjernici su, dakle, Starog Saveza i vjernici Novog Saveza živjeli u trajnom stavu iščekivanja. Zato, ako je kršćansko došašće posebno označeno kao vrijeme "radosnog iščekivanja", ono predstavlja zapravo svjesnije i intenzivnije proživljavanje onog općeg raspoloženja iščekivanja, karakterističnog za cjelokupni život Crkve.

Kakva je razlika između starozavjetnog i novozavjetnog iščekivanja, odnosno kakav je odnos među njima?

Svakako je neprihvatljivo tumačenje onih koji starozavjetno iščekivanje gledaju kao pravo, autentično a novozavjetno kao fiktivno. Za te je došašće vrijeme kad se nastojimo uživiti u čežnju starozavjetnih pravednika za Spasiteljem. To ne može biti za nas prava čežnja ili pravo iščekivanje, jer je Spasitelj već došao, ali nam može pomoći do o Božiću intenzivnije doživimo radost proslave Kristova dolaska. Starozavjetni tekstovi liturgije došašća, budući da su se u Kristovu dolasku ispunili, sada mogu samo tome služiti. Takovo mišljenje, koje je kod mnogih u propovijedanju i duhovnom usmjeravanju kršćana bilo dominantno, svodi adventsku liturgiju na čistu fikciju: ona stvara u dušama vjernika jedno nerealno, fiktivno i neprihvatljivo raspoloženje iščekivanja, prenosi ih u jedno vrijeme i fiktivno ga u njima oživljuje. Prva Crkva, kako smo gore vidjeli, nije poznavala u tome nikakove fikcije, nego je svoje raspoloženje iščekivanja shvaćala posve stvarno. Oba iščekivanja, i ono starozavjetno i ovo novozavjetno, uistinu su stvarna i predstavljaju samo dva stupnja, niži i viši, jednog jedinog iščekivanja otkupljenja. Iščekivanje Starog Zavjeta ispunilo se, istina, Kristovim životom, mukom i uskrsnućem, ispunja se u vremenu Crkve okupljanjem i ucjepljivanjem pojedinaca i naroda u Kristovo vazmeno otajstvo. Emmanuel sa svojim mirom i općim preporodom već je tu, na djelu. Ali sve to posjedujemo u vjeri, u nadi, sve to gledamo ""kao u ogledalu". Zato stvarno iščekujemo slavnu objavu otkupljenja u drugom dolasku Kristovu i proslavi opravdanih.

Ovom posjedovanju dobara otkupljenja u vjeri i nadi odgovara i njihovo obredno posadašnjenje u kršćanskoj liturgiji. I ona ih posadašnjuje u vidljivim djelotvornim znakovima, spoznatljivim i prihvatljivim samo vjerom. Zato je kršćansko iščekivanje posebnog reda: ono iščekuje otkupljenje koje je već prisutno - ali u slici, u simbolu, shvaćenom dakako otački. I upravo stvarnost otkupljenja u Isusu Kristu temelj je njegove stvarne prisutnosti (premda uvijek djelomične) u liturgijskim simbolima. Za razliku

od starozavjetne liturgije, koja nije mogla dati onoga što se po planu Božjem još nije u vremenu ostvarilo. To lijepo tumači Sv. Pavao u He 10,1: "Zakon posjeduje samo sjenu budućih dobara a ne sliku onih što su izvršene" (ἐπεὶ γὰρ ἐχῶν ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραμάτων) Otkupljenje koje je samo obećano (SZ) može imati samo "sjenu" tj. znak koji dalje prenosi obećanje, a izvršeno otkupljenje (NZ) ima "sliku" tj. znak koji ga i naviješta i ostvaruje. Tako je kršćansko bogoslužje i samo u znaku bitnog obilježja sadašnje faze povijesti spasenja: s jedne strane znači ostvarenje Kristovog otkupiteljskog otajstva u svakom vremenu a s druge strane je neprestani navještaj, očekivanje i upravo požurivanje njegove konačne objave i potpunog ostvarenja u drugom dolasku Kristovu, te je tako uvijek bitno adventsko. Ta njegova oznaka, bitno prisutna uvijek, dolazi posebno do izražaja upravo u vremenu došašća. Još više, u toj oznaci bogoslužja nalazi došašće svoje konkretno ostvarenje: došašće = bogoslužje. Šteta što različiti katehetski i homiletski priručnici nemaju uopće ili nemaju dovoljno istaknut taj momenat. On bi katehezi i homiliji dao ukorijenjenost u stvarnost vremena Crkve i njegovog bitnog usmjerenja.

Kršćansko iščekivanje, u biti uvijek jednako, poprimilo je tokom stoljeća različite boje. U jednom je razdoblju u njemu bila više istaknuta jedna a u drugom druga nijansa.

Spisi NZ kao i spisi poapostolskih i otačkih vremena svjedoče nam, da je kršćansko očekivanje toga doba bilo obojeno radošću i pouzdanjem. Očekivalo se Krista-Spasitelja. Srednji će vijek svu svoju pažnju usmjeriti na kataklizmu svršetka svijeta i sa strepnjom misliti o njegovoj blizini. Prisutnost Kristova u njegovom drugom dolasku imat će u tom shvaćanju mnogo manju važnost. Konačno će tzv. "moderna duhovnost", zadojena individualizmom, izgubiti gotovo potpuno iz vida i drugi dolazak Kristov i svršetak svijeta, da bi svu svoju pažnju koncentrirala na osobni susret svakoga pojedinca s Kristom - Sucem u času smrti.

Jasno je da je ovakav razvoj u shvaćanju bitne oznake vremena Crkve doveo do osiromašenja teologije došašća. Kad se prestalo centrirati sve na očekivanje slavnog dolaska Kristova, ostalo je samo iščekivanje godišnje proslave njegova rođenja u Betlehemu.

Konačno je u naše vrijeme "ponovno otkrivena" Biblija, a s njom je revalozirano i autentično shvaćanje kršćanskog iščekivanja i autentična teologija došašća.

4. Uređenje došašća u obnovljenoj liturgiji

Novi Rimski Kalendar u svom komentaru obnovljene liturgijske godine donosi o vremenu došašća slijedeće:

"Dok su vazmeno vrijeme i četrdesetnica kao i Božić i Bogojavljenje zajednički svim obredima, dotle je vrijeme došašća vlastito Zapadu. Ustanovljeno je da se vjernici priprave na slavljenje

Božića, ali je brzo dobilo i eshatološki smisao: slavi, naime, spomen dvostrukog dolaska Gospodnjeg, kako dolaska među ljude tako i onog na koncu vremena."

U liturgijskoj obnovi došašće zadržava svoj opseg od četiri sedmice, ali više se ne smatra samo vremenom pokore. Ono je dapače vrijeme radosnog iščekivanja. U nedjelje ovog vremena ne pjeva se Slava, no tome nije iz istog razloga kao u vrijeme Četrdesetnice, nego zato da bi taj anđeoski himan u božićnoj noći odzvanjao kao nešto novo.

Premda liturgijski tekstovi došašća daju ovom vremenu oznaku jedinstva, koja naročito dolazi do izražaja u gotovo svagdanjem čitanju Izaije proroka, došašće se ipak može jasno razdijeliti na dva dijela, od kojih svaki ima svoju posebnu oznaku, izraženu izvrsno dvjema novim predslovljima.

Od I Nedjelje došašća do 16. prosinca liturgija izražava eshatološki vid došašća te nuka duhove na iščekivanje drugog dolaska Kristova.

Od 17. do 24. prosinca svaki dan ima svoj vlastiti obrazac mise i časoslova, da bi se duhovi neposrednije pripravili za slavljenje Rođenja Gospodnjega.

IV Nedjelja došašća predstavlja se iz čitanja mise kao nedjelja Otaca Starog Saveza i Bl.Dj. Marije u iščekivanju Gospodnjeg Rođenja". (53)

A glede početka i svršetka došašća isti Kalendar kaže ovo: "Vrijeme došašća počima od I Večernje nedjelje što ili pada na 30. dan studenoga ili mu je najbliža, a završava prije I Večernje Rođenja Gospodnjega". (54)

B I L J E Š K E

1. Usp. J.A. Jungmann, La lotta contro l'arianesimo germanico e la crisi della cultura religiosa nell'alto Medioevo; in Eredita liturgica attualità pastorale, Roma 1962, posebno 15-25 i 83-99.
2. M. Righetti, n.dj. II, Milano 1969^3, 65.
3. ibid. 65-70.
4. ibid 102-104.
5. Usp. J. Danielou, Les origines de l' Epiphanie et les Testimonia, u Noël, Epiphanie retour du Christ (= Lex Orandi 40), Paris 1967, 65-84.
6. Npr. Duchesne, Origines du culte chrétienne, 270.
7. M. Righetti, n.dj. III, 86 ss; L. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, Freiburg 1941, I, 565.
8. GeV 54-56.
9. Sermo 198, PL 38-1021.

10. M. Righetti, n.dj. II, 93-97.
11. ibid. 99-100.
12. Ep. 54, PL 33-200.
13. Ep. 55, PL 33-205.
14. Usp. A. Nocent, Contempler sa gloire, 1,Paris 1960, 129-132.
15. Sermo 9.
16. Sermo 8.
17. ibid. Usp. A. Nocent, n.dj. 134-135.
18. Homilia paschalis, prema A. Nocent, n.dj. 1,111.
19. Sermo 71,2, PL 54 - 387 C.
20. S. Czerwik, Homilia paschalis apud Patres usque ad saeculum quintum, Roma 1961, 116.
21. Usp. A. Nocent, n.dj. I, 116-119.
22. Calendarium Romanum, Vatikan 1969, 60.
23. ibid. 15-16.
24. ibid. 60.
25. ibid, 16.
26. Usp. J. Daniélou, Bible et liturgie (= Lex Orandi 11), Paris 1958, 388-408.
27. M. Righetti, n.dj. II, Milano 1969^3, 48-49.
28. ibid. 50.
29. Usp. J. Pinell, De liturgiis occidentalium II, Romae 1967 (pro manuscripto) 5-12.
30. C. Vogel, Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen age, Spoleto, 293.
31. M. Righetti, n.dj. II, 51.
32. Glede datacije v. C. Vogel, n.dj. 35. Sadržaj i obrada usp. J. Pinell, n.dj. 122-156.
33. M. Righetti, n.dj. II, 51-52.
34. GeV 1120-1165.
35. A. Nocent, n.dj. 1,66.
36. J. Pinell, n.dj. I, 153-154.
37. G. Barbaglio - C. Ghidelli, Temi biblici per il tempo di Avento e Natale, u Rivista liturgica LIX (1972) 663-676.
38. H. Ashworth, OSB, I temi del nuovo lezionario patristico: Avento - Natale - Epifania, ibid. 677-705.
39. Časoslov naroda Božjega, Vlastita slavlja I (Došašće i božićno vrijeme), Zagreb 1972, 702-703.
40. ibid. 726.
41. ibid. 737.
42. ibid. 754.
43. ibid 763.
44. ibid. 784.

45. Usp. H. Dumaine, Dimanche, u DACL IV, 1 (Paris 1920) 899. Matias Augé, Le collette di Avento-Natale-Epifania del Messale Romano, u Rivista liturgica LIX (1972) 618, Kota 14.
46. GeV LXXXIII.
47. GeV 1136.
48. Npr. N.M. Denis - Boulet, u A.G. Martimor, L'Église en prière, Paris-Tournai-Rome-New York 1965^3, 445.
49. B. Baroffio OSB, Le orazioni dopo la communione del tempo di Avento, u Rivista liturgica LIX (1972) 649-66.
50. G. Francesconi, Per una lettura teologico-liturgica dei prefazi di Avento-Natale-Epifania del Messale Romano, in Rivista liturgica LIX (1972) 632.
51. ibid. 635.
52. Usp. A. Nocent, n.dj. 1,13-81.
53. Calendarium Romanum, Typis polyglotis Vaticanis 1969, 61.
54. ibid. 16.

VI. Poglavlje

VRIJEME "KROZ GODINU"

Liturgijska godina sadrži osim vazmenog i božićnog ciklusa još 33 ili 34 tjedna koje nazivamo vremenom "kroz godinu".

a) Opseg i mjesto. Smješteno je između dvaju godišnjih ciklusa. Prvi odsjek počinje u ponedjeljak iza nedjelje po Bogojavljenju (Blagdan krštenja Gospodnjega) i traje do utorka pred Pepelnicom uključivo. Drugi odsjek počinje u ponedjeljak po Nedjelji Pedesetnice i traje do subote pred prvu nedjelju Došašća uključivo. Blagdan Krštenja Gospodnjega zauzima mjesto I. nedjelje kroz godinu, a Blagdan Krista Kralja mjesto XXXIV. nedjelje kroz godinu. Budući da se termin Vazma pomiče prema prvom proljetnom Uštapu, to odnos dvaju odsjeka vremena "kroz godinu" nije stalan. Prvi odsjek ide od prve nedjelje odnosno tjedna redom do nedjelje pred Pepelnicu. Kojom će se nedjeljom početi drugi odsjek, valja računati od posljednje.

b) Značaj. Vrijeme "kroz godinu" ne može se nipošto s teološkog gledišta izjednačiti s dva godišnja ciklusa, vazmenim i božićnim. Ova naime dva ciklusa su godišnja. Imaju svoje središte u jednom, ili božićni u dva blagdana, što se ponavljaju svake godine i prema kojima je sve usmjereno: priprava, samo slavljenje i eventualno produženje. Zato spadaju u slavljenje Kristovog vazmenog otajstva u njegovom godišnjem ciklusu. Naprotiv, vrijeme kroz godinu nema ničeg što bi mu davalo godišnji značaj. U njemu je prvotni i jedini ciklus tjedni: svakog "prvog dana po subotu" slavi se Kristov Vazam i to u svojoj cijelosti. I povijesno je to razumljivo. Tjedni je, naime, ciklus, kako smo to vidjeli u raspravi o nedjelji,

prvotan i na početku jedini. Kad se je s vremenom formirao godišnji ciklus u svoja dva dijela, vazmenom i božićnom, preostali dio godine ostao je i dalje u svom prvotnom rasporedu i obilježju. Zato se upravo u tom dijelu godine na "prvom danu po suboti" jasnije očituju i potpunije ostvaruju sve one oznake što ih on sadrži, dok kod nedjelja unutar godišnjih ciklusa prevladava smisao određenog ciklusa te se lako izgubi početna cjelina "dana Gospodnjega".

c) Tekstovi. Nedjeljna čitanja razdijeljena su u tri ciklusa, A, B i C: o njihovom će redoslijedu biti riječi kad budemo govorili o kalendaru općenito. Svagdanja čitanja imaju dvogodišnji ciklus za prvo čitanje, a jednogodišnji za evanđelje. U neparnim godinama uzima se uvijek kao prvo čitanje ono na prvom mjestu (u Lekcionaru s oznakom), a u parnim godinama na drugom mjestu (s oznakom). Broj uglova na znaku može nam pomoći za memoriranje.

34 misna obrasca nedjelja "kroz godinu" uzimaju se svaki za svoju nedjelju. U obične dane uzimaju se ti isti obrasci ali po slobodnom izboru, bilo u cjelosti bilo u pojedinačnim dijelovima. To znači da se može izabrati na obični dan "kroz godinu" bilo koji od 34 misna obrasca toga vremena u cjelosti, a može se iz tih obrazaca sastaviti i nove kombinacije, ako se one smatraju prikladnima.

KVATRE I PROSNI DANI

U godišnji ciklus liturgije utkane su četiri sedmice posta i molitve svaka u jednom godišnjem dobu, što ih nazivamo kvatrama kao i posebna slavljenja na 25. travnja i na dane uoči Spasova što ih nazivamo Litaniae, Rogationes ili Prosni dani.

1) Kvatre se glede svog porijekla priključuju onim slavljenjima rimske crkve kojima se ona borila protiv poganskih svečanosti u gradu, kao što smo to vidjeli kod blagdana Božića i kod dana 1. siječnja. Poganski je naime Rim imao triput godišnje posebna religiozna slavlja u vezi s poljoprivrednim poslovima: u studenom-prosincu "feriae sementinae" u vezi sa sjetvom ozimih usjeva, u lipnju-srpnju "feriae messis" u vezi sa žetvom i u rujnu "feriae vindemiales" u vezi s berbom. I najstariji dokumenat o kvatrama, dekretal pape Kalista (217-222), koji citira Liber pontificalis, govori o trokratnom postu: "Hic constituit ieiunium die sabbati ter in anno fieri, frumenti, vini et olei secundum prophetiam". Proroštvo se tiče Joela 2,15-19, gdje kao odgovor na opći post stoji Jahvin odgovor: "Šaljem vam, evo, žita, vina i ulja...". (19)

S ovom se hipotezom G. Morin-a /1/ ne slažu svi. Za nju ipak, uz gornji trostruki post kao početni oblik, govori i sadržaj kršćanske kvatrene liturgije, u kojem je jako prisutna ideja izgonjenja demona ili protivljenja poganskom bogoslužju. A to je upravo stari stav rimske crkve: pogani slave svojim blagdanima demone, zato ih kršćani izgone ili ih nazivaju idolima. Tako i na dan 1. siječnja, kad je u Rimu bila velika svečanost u čast boga Jana, kršćani slave svoje bogoslužje kojemu je najstariji naslov "Prohibendum ab

idolis". A sve kvatre osim zimskih koje su poprimile ideju došašća, imaju evandeoske perikope o izgonjenju davla (Mt 12, 28-50 - srijeda proljetnih kvatri; Lk 4, 38-44 - subota ljetnih kvatri; Mk 9, 16-28 - srijeda jesenskih kvatri).

Sv. Leon već poznaje četverokratni post i povezuje ga s četiri godišnja doba: "Vernum (tj. ieiunium, op.a.) in Quadragesima, aestivum in Pentecoste, autumnale in mense septimo, hiemale autem in hoc qui est decimus celebramus" (Sermo 19,2). Do toga je lako došlo i u vezi s četiri godišnja doba i u vezi s tekstom Zaharije proroka: "Ovako govori Jahve nad Vojskama: post četvrtoga, post petoga, post sedmoga i post desetoga mjeseca postat će za dom Jahvin radost, veselje i veseli blagdani" (8, 19).

Od drugih hipoteza valja spomenuti još onu L. Fischera' (2) po kojoj bi ljetne kvatre bile zapravo svečano obilježen nastavak redovnog tjednog posta nakon vazmene Pedesetnice u kojoj je bio prekinut, a zimske kvatre priprava za uobičajena ređenja u Rimu, svečani godišnji zaključak postova i kršćanska reakcija na poganska slavlja Saturnalia. Isto tako noviji pokušaj J. Janini-a' (3), po kojemu je kvatre ustanovio papa Siricije kao odgovor na nauku Joviniana, za koga kaže da "odit ieiunia... dum dicit esse superflua, Spem non habens futuri"'. (4)

Termini pojedinih kvatrenih slavljenja nisu bili ustaljeni od početka. Osobito je vezanost proljetnih i ljetnih kvatri na prvi korizmeni odnosno duhovski tjedan kasnijeg porijekla - odredio ju je Grgur VII. 1078. godine. Zato rimski sakramentari i sadrže obrazac navještivanja tih postova:

"Anniversaria, fratres carrissimi, ieiuniii puritate, qua et corporis adquiritur et animae sanctitas, nos commonet ILLIUS mensis instaurata devotio. Quarta igitur et sexta feria, solliciti convenientes occursu, offeramus deo spiritale ieiunium; die vero sabbati apud beatum Petrum, cuius nos intercessionibus credimus adiuvandos, sanctas vigilias christiana pietate caelebremus, ut per hanc institutionem salutiferam peccatorum sordes, quas corporis fragilitate contrahimus, ieiuniis et elemosinis abluamus: auxiliante Domino nostro Iesu Christo, qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat Deus per omnia saecula saeculorum"'. (5)

Ovaj nam navještaj jasno govori i koji je bio način slavljenja kvatri u Rimu: srijedom i petkom se postilo, a subotom je uz post bilo i bdjenje kod Svetog Petra. Liber pontificalis spominje posebno post i bdjenje u subotu. Čini se da bi to trebalo biti značajno upravo za ove kvatrene postove: oni bi se time razlikovali od redovitih postova srijedom i petkom. U Rimu su već od pape Gelazija I. († 496) uz kvatre bila vezana ređenja, a to je sve do najnovije reforme bilo na snazi.

Da su kvatre nastale u Rimu pokazuje i činjenica što ih u drugim italskim crkvama nema ni u 7. stoljeću. Tek rimska Sinoda 743. za pape Zahárija govori u odredbama koncila da se ređenja obavljaju na kvatre. U Galiju su izričitim naređenjem uvedene za Karla Velikog, u Englesku su došle s misionarima Grgura Velikog, a u Hispaniju uvođenjem rimske liturgije.

Smisao ovoga posta najljepše nam otkrivaju govori sv. Leona Velikog. Po njima je to vrijeme obnove Božjeg naroda, Crkve, po zajedničkom postu, zajedničkoj liturgijskoj molitvi i milostinji. Kao službeni čini Crkve označuju i ostvaruju Božji zahvat za posvećenje i unutarnje usavršenje Božjega naroda. Imaju, dakle, sakramentalni značaj.

2) Prosni dani se latinski zovu Litaniae i obuhvaćaju tzv. Litania maior i Litaniae minores:

a) Litania maior je procesija na dan 25. travnja. Išla je od milvijskog mosta prema Vatikanu, imala postaje u usputnim crkvama, a završavala misom u Sv. Petru. Obrasci jasno govore da joj je smisao molitva za zaštitu proljetnih usjeva. Kasnije će u drugim krajevima, pa i kod nas, redovito biti povezana s blagoslovom polja. Sve to govori o razlozima njenog ustanovljenja u Rimu. U Rimu su se naime u proljeće održavali poganski ophodi po poljima, kojim se htjelo osigurati zaštitu usjeva. Zvali su se ambarvalia. Najznačajniji od njih bio je 25. travnja pod imenom Robigalia, kojim se častio bog Robigus ili božica Robigo, a cilj mu je također zaštita žita i drugih usjeva. Taj je ophod išao kroz Via Flaminia, današnja Via del Corso, prema Ponte Milvio, a odatle u gaj boga gdje bi se prinijela žrtva. Kršćanska procesija ustanovljena je kao ustuk toj poganskoj procesiji, išla je velikim dijelom istim putem ali u suprotnom smjeru. Kao i kvatre, i ova se procesija iz Rima postepeno proširila zajedno s rimskom liturgijom u druge krajeve.

b) Litaniae minores ili Rogationes su procesije kroz tri dana uoči Spasova. Pripisuju se sv. Mamertu, biskupu Vienne u Galiji. Za njega piše Grgur iz Toursa da je oko 470. poslije potresa i drugih zala što su te krajeve zadesila, "appropinquante Ascensione Domini, indixit ieiunium triduanum in populo cum gemitu et contritione" uz procesiju što je išla u jednu od prigradskih crkava. Mamerto zapravo i nije učinio ništa nova. Zna se da su u to doba u Galiji bile uobičajene dugotrajne procesije i da su one često završavale u neredima te bile zato i zabranjene. No, posebno teške prilike i garancije svetog biskupa ustalile su obnovljene procesije sv. Mamerta ne samo u Vienni nego i u mnogim drugim crkvama. U Rimu su uvedene početkom 9. st. za pape Leona III. (795-816) ali bez posta, koji rimska liturgija nije dopuštala u vremenu vazmene Pedesetnice. Inače su upravo te procesije tokom Srednjeg vijeka bile prilika za javno očitovanje pokorničkog duha. Mnogi su kršćanski knezovi i kraljevi bosonogi, u pokorničkom odijelu i pepelom na glavi sudjelovali zajedno sa svojim podložnicima u tim procesijama. Među ostalima i Karlo Veliki. To ih je, dakako, učinilo i vrlo privlačnima.

Misni tekstovi su i 25. travnja i u dane uoči Spasova bili isti. Smisao im je pouzdana molitva za zaštitu u nevoljama.

Očito je suvremena liturgijska reforma imala pred ovim čimbenicima velik zadatak: promjene što su nastupile tražile su promjene i na tom području, a ukorijenjenost u mnogim krajevima i mnogim sredinama zahtijevale su da se sačuvaju i mudro pastoralno usmjere.

Novi Rimski kalendar određuje o tome slijedeće:

"Na Prosne dane i na Kvatre običava Crkva moliti Gospodina za različite ljudske potrebe, prije svega za plodove zemlje i za ljudski rad, i javno mu za to zahvaljivati.

Da bi Prosni dani i Kvatre odgovarali potrebama vjernika različitih mjesta, valja da vrijeme i smisao njihova slavljenja odrede biskupske konferencije.

Neka zato, prema mjesnim prilikama, nadležne vlasti odrede pravila o opsegu njihova slavljenja, kroz jedan ili više dana, te o njihovom ponavljanju tokom godine.

Misa za pojedine dane ovih slavljenja neka se odabere između zavjetnih misa, kako bi bila što prilagođenija nakani tih prošnji". (6)

A u tumačenju promjena na pojedine dane, kod 25. travnja kaže: "Litania maior se ukida, jer joj je objekt gotovo isti kao i kod Litaniae minores ili Prosnih dana"'. (7)

U svim se ovim čimbenicima radi o mjesnim običajima pojedinih crkava, bilo rimske bilo drugih, koji su se na različite načine proširili i na druge. Duh sadašnje reforme traži da oni to opet postanu, prema potrebama pojedinih crkava i sudu njihovih pastira.

B I L J E Š K E :

'(1) G. Morin, L'origine des Quatre-Temps, u Revue benedictine XIV (1897) 336.

'(2) L. Fischer, Die kirchliche Quatember, 1914, 42.

'(3) J. Janini, S. Siricio y las Cuatro Temporas, Valencia 1958.

'(4) Siricius Papa, Epistula I, PL 13, 1168.

'(5) Sacramentarium Gelasianum, ed. Mohlberg, br. 652.

'(6) Calendarium Romanum, Typis Polyglotis Vaticanis 1969, str.17

'(7) ibid, str. 121.

GOSPODNJA SLAVLJA KROZ GODINU

Uz svetkovine i blagdane Gospodnje unutar vazmenog ciklusa (Vazmeno trodnevlje Krista umrlog, ukopanog i uskrsnulog, Spasovo, Duhovi) i božićnog ciklusa (Rođenje, Sv. Obitelj, Bogojavljenje, Krštenje) slave se tokom godine i druga slavlja Gospodnja. To su blagdani: Prikazanja (2. veljače) i Preobraženja (6. kolovoza) te svetkovine: Navještenja (25. ožujka), Tijela i Krvi Isusove, Srca Isusova, Presv. Trojstva i Krista Kralja.

1) BLAGDAN PRIKAZANJA GOSPODNJEG spominje Egerija na 40. dan poslije Bogojavljenja u Jeruzalemu pod imenom Quadragesima

de Epiphania, a slavi se, prema istoj Egeriji "s najvećim poštovanjem... kao da je Pasha". Sjetimo se da je Bogojavljenje kao predmet slavljenja imalo u to vrijeme u Jeruzalemu i Kristovo rođenje, pa je ovaj blagdan dakle padao na 14. veljače. Iz Jeruzalema se proširio na druge crkve Istoka i to pod imenom Ypapante (Susret). U Rimu Liber pontificalis pripisuje njegovo uvođenje papi Sergiju (687-701), Sircu: "Odredio je da na dan Navještenja Gospodnjega, Usnuća (dormitionis) i Rođenja Svete Bogorodice i vazda djevice Marije i sv. Simeona, što ga Grci zovu Ypapante, narod ide u ophodu od Sv. Hadrijana i dođe u Sv. Mariju" (usp. M. Righetti, Storia liturgica II, 115-117). Bit će ipak da je on uveo samo rečeni ophod. No, rimski ophod će, kako svjedoči OR XX (8. st.) imati pokornički značaj - bit će u crnom liturgijskom ruhu i sa svijećama u rukama (OR XX, izd. M. Andrieu, III, 235). A papa i kardinali ići će u ophodu bosonogi (usp. OR XI i XII). Misli se da pokornički značaj ophoda dolazi u Rimu odatle što je on ustanovljen kao nadomjestak ili ustuk poganskom ophodu "amburbale", koga jedan govor iz 10. st. tumači ovako: "Amburbale dicebant ab ambitu urbis. Circuibant enim civitates suas lustrantes eas sacris Quibusdam suis sicut mos erat gentilitatis, et hcc pro pace petenda faciebant in quinto anno. Quam sollempnitatem singulis annis transtullimus in honorem beatae Mariae quarto nonas Februarii" (usp. L. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, Freiburg 1941. 584). Svijeće, koje su u našem narodu označile ovaj blagdan kao Svijećnicu, se doduše kod Egerije ne spominju ali i ona pridaje velik značaj tekstu Šimunova hvalospjeva "Lumen ad revelationem gentium...", kojim se na taj blagdan označuje Krist. Svjetlo će dakle od početka biti sastavni dio toga blagdana. A tako ga nalazimo i u Carigradu 602. godine (usp. M. Righetti, n.dj. II, 116). Tako su se u tom blagdanu spojili čimbenici koji u svojim počecima nisu imali međusobne veze. To se vidi s jedne strane po radosnim elementima YPAPANTE - susreta i svijećama, a s druge strane po pokorničkom značaju ophoda. I stvarno se ophod u svom pokorničkom značaju sve do najnovije reforme održavao na dan 2. veljače i onda, kada se sam blagdan prenosio na koji drugi dan.

Od 10. st. je blagdan dobio marijanski značaj i u tom smislu se prozvao Purificatio B.M. Virginis. No, misni obrasci su i dalje ostali originalnog smisla Prikazanja Gospodnjeg. Codex Rubricarum 1960. ponovno mu je vratio značaj Gospodnjeg blagdana. Novi Rimski misal obnovio je liturgiju toga blagdana u prvotnom smislu: blagoslov svijeća i eventualni ophod vrše se u odjeći bijele boje, a čitavo je slavlje prožeto mišlju Susreta (Ypapante), sada u liturgiji nama ostvarnog na sliku evanđeoskog susreta. Sve lokalno rimsko - ostaci borbe protiv poganstva - posve je izostalo (usp. još: A.G. Martimort, L'Eglise en prière, Descle 1965 (3), 773-774; D. Kniewald, Liturgika, Zagreb 1937, 146-147).

2). SVETKOVINA NAVJEŠTENJA GOSPODNJEGA ima svoj korijen u povezivanju stare židovske predaje o proljeću kao spomenu stvorenja svijeta, konkretno o danu 25. ožujka (proljetni ekvinocij) kao danu stvaranja svijeta, s Kristom kao početnikom novog stvaranja kao i sa simboličkim shvaćanjem Kristova savršenstva u potpunosti brojeva njegovog zemaljskog života, 25. ožujka je prvi dan stvaranja.

To je ujedno dan Kristove smrti i uskrsnuća, a zato i dan njegova utjelovljenja. Zato je uostalom, kako kažu neki povjesničari, i blagdan Kristova rođenja smješten na 25. prosinca.

Liturgijsko slavljenje toga otajstva na taj dan zasvjedočeno je na Istoku aleksandrijskim Chronicon Paschale iz 624. i dekretom Trulskog sabora (656) te navodom Libri pontificalis o papi Sergiju (687-701) kao osnivaču procesije na taj dan, kako smo gore kod Prikazanja Gospodnjeg citirali (usp. M. Righetti, n.dj. II, 391).

Misni obrasci Grgurovog sakramentara (GrH 31) naslovom (ADNUNTIATIO SANCTAE MARIAE) i sadržajem pokazuju da je blagdan već u to vrijeme bio shvaćen kao marijanski. Zborna molitva je tako i formulirana (Deus qui de beatae Virginis utero Verbum tuum angelo nuntiante carnem suscipere voluisti...). Najpotpunije sažima svu tradiciju ovoga slavlja popričesna molitva:

"Gratiam tuam, Domine, mentibus nostris infunde,
ut qui angelo nuntiante Christi filii tui incarnationem cognovimus,
per passionem eius et crucem ad resurrectionis gloriam perducamur..."

Tu je objedinjena i simbolika prastare židovsko-kršćanske predaje i otkupiteljska sinteza Kristova utjelovljenja, smrti i uskrsnuća.

Novi Rimski kalendar tumači promjenu ove svetkovine iz marijanskog u Gospodnji smisao ovako: "Svetkovina Navještenja, prijeklom istočna, prihvaćena je u Rimu u 7. st. pod naslovom "Annuntiatio Domini", kako svjedoči Liber Pontificalis. Istočni obredi, kao i Ambrozijevski obred, uvijek su je ubrajali među svetkovine Gospodnje". (str. 90).

Misni obrasci novog Rimskog misala naglašavaju kristološki sadržaj blagdana. Ulazna pjesma je navještaj savršenog bogoštovlja u Kristu: "Ecce venio ut faciam, Deus, voluntatem tuam".

Zato Crkva upravo u času svog bogoslužja s pravom govori: "In Unigeniti tui incarnatione primordia sua constare cognoscit" (darovna), i očekuje svoje potpuno suobličenje Krista, sada sakramentalno - djelomično, a jednom potpuno: "Qui Redemptorem nostrum Deum et hominem confitemur, ipsius etiam divinae naturae mereamur esse conformes" (zborna).

3) SVETKOVINA PRESVETOG TROJSTVA posljedica je posebne pobožnosti što je u Galiji bila vjerojatno uvjetovana provalama Gota i s njima arijanskog krivovjerja u ta područja. Tragovi te pobožnosti vidljivi su u tekstovima liturgijskih knjiga i u posvetama crkava i oltara Presv. Trojstvu. Sam se blagdan počeo slaviti početkom 11. st. u samostanu Cluny ili u kojem drugom samostanu toga područja. U Clunyju se oko 1030. godine slavio na prvu nedjelju poslije Duhova, a neke su ga crkve kasnije slavile na 14. ili posljednju nedjelju po Duhovima. Ipak se većinom ustalio na prvu nedjelju po Duhovima. Neki misle da je do toga došlo zbog zavjetne mise "De sancta Trinitate", koju su na tu nedjelju izabrali zato što je zbog

Kvatri u rimskim liturgijskim knjigama bila "vacat", tj. bez davanje mise pa i bez obrasca. Svakako, to bi moglo objasniti vezu toga blagdana baš s tom nedjeljom (usp. M. Righetti, n.dj. II, 326).

Papa Aleksandar III. (+ 1181) se usprotivio uvođenju posebnoga blagdana Presv. Trojstva s motivacijom "cum omni dominica, immo quotidie (SS. Trinitatis) memoria celebratur". Za rimsku liturgijsku tradiciju, tako čiste trinitarne ali oikonomske usmjerenosti, zaista je svaki liturgijski čin bio od Oca po Sinu u Duhu Svetome Crkvi i od Crkve u Duhu Svetom po Kristu k Ocu. Uopće je značajno da sve dotle dok je liturgija imala s jedne strane tako čisto trinitarno-oikonomsko usmjerenje, a s druge strane je imala odlučujući utjecaj na duhovnost Božjeg naroda, nije trebalo takvog posebnog blagdana. Nastao je onda kad je nestalo i jednog i drugog. Zato su i počeli nicati blagdani "istina", "ideja" mjesto izvornog shvaćanja blagdana kao spomena događaja. Papa Ivan XII. odobrio je blagdan Presv. Trojstva i protegnuo ga na cijelu Crkvu, smjestivši ga za sve na prvu nedjelju po Duhovima.

Pokoncilska reforma zadržala je i blagdan i njegov dan ali je djelomično obnovila tekstove. Tako su ulazna pjesma i zborna molitva u mnogome poboljšani: nisu izraz "istine" koju vjerujemo nego trojstvene oikonomije spasenja, tj. trojstvenog vida Božjega zahvata za spasenje ljudi. Tako zborna izostavlja tekst "aeternae Trinitatis gloriam agnoscere... et adorare unitatem", koga u biti ponavlja i predslovlje, a donosi svježi tekst "Deus Pater, qui, Verbum veritatis et Spiritum sanctificationis mittens in mundum..." Vidi se tendencija da se i blagdan usmjeri u tom duhu.

4) SVETKOVINA PRESVETOG TIJELA I KRVI KRISTOVE izraz je one naročite pobožnosti prema Presv. Otajstvu Euharistije što je zahvatila zapadno kršćanstvo od 11. stoljeća. A neposredni joj je povod od biskupa u Liège-u 1246. Kad je tadašnji arhiđakon Liège-a Jakob Pantaleon 1261. postao papa pod imenom Urban IV, moglo se očekivati da će ga propisati za cijelu Crkvu. To se dogodilo 1264 bulom "Transiturus". Predaja kaže da je papu na to ponukalo čudo u Bolseni kod Orvieta (svećenik koji sumnja u prisutnost Kristovu u euhastiji vidi krv koja ostavlja i tragove...).

Da li je predaja u pravu, ne znamo. Ali je i predaja i postanak blagdana Corpus Domini u skladu s mentalitetom 12-13. stoljeća. To je i teoforična procesija što se bez posebne odredbe spontano pojavljuje u Kölnu oko 1265, u Würzburgu 1298, a naskoro i u drugim zemljama Evrope.

U Zagrebu, prema D. Knieweldu, svetkovina Tijela Kristova pojavljuje se vrlo rano: 1279. ili 1290 (Liturgika, 178).

Uz teoforičku procesiju vezan je i razvoj pokaznica, u kojima se nosilo i izlagalo Presveto, kako bi ga vjernici mogli vidjeti. A vezale su se uz nju i proljetne svečanosti, cvijeće i zelenilo, te blagoslov polja. Euharistija kao "spomen muke Kristove" vezala je uz tijelovsku procesiju i scene iz muke što su se izvodile na pogodnim mjestima kuda je prolazila. Tako je vjekovima upravo

teoforička procesija na Tijelovo bila prilika čitave kršćanske zajednice da izrazi svoju vjeru u otajstvo Euharistije i svoje štovanje prema njemu.

Postoji predaja prema kojoj je Časoslov za Tijelovo sastavio sv. Toma Akvinski, suvremenik njegova postanka. O tome prvi put govori Tolomeo da Luca u svojoj "Historia ecclesiastica" (1312-1317), no njegov izvještaj o Tominu autorstvu kompletnog Časoslova i Mise za Tijelovo pobijaju daljnja istraživanja, koja u tim tekstovima nalaze uglavnom prilagodbe drugih tekstova (v. M. Righetti, n.dj. II, 336-337).

Pokoncilska reforma je u Misi Tijelova sadržala sve tri misne molitve. Zborna lijepo izrazuje trostruki vid euharistije kao sakramenta: spomen, prisutnost i predokus. Srednji vijek je to suzio na posvećene prilike, a mi to shvaćamo šire, prije svega na euharistijski čin žrtve i pričesti. Darovna posebno naglašava euharistijsku simboliku jedinstva naroda Božjega, a popričesna dovodi pričest u vezu s vječnim dioništvom u Kristovu božanstvu.

Što se tiče teoforičnih procesija, općenito i one tijelovske posebno, novi ih Rimski obrednik podvrgava pastoralnoj prosudbi mjesnog ordinarija: hoće li se uopće održavati, gdje i kako. Gdje još imaju pastoralno opravdanje, preporučuju se. Ujedno se usklađuju s općim principima štovanja Euharistije izvan mise: da budu po mogućnosti nakon mise, da molitve i pjesme budu usmjerene Kristu Gospodinu. A općenito da procesije služe javnom svjedočenju vjere i pobožnosti kršćanskog naroda.

5) SVETKOVINA PRESVETOG SRCA ISUSOVA uvedena je na temelju novije pobožnosti 1755, a protegnuta na cijelu Crkvu 1856. No, pobožnost Srcu Isusovu stara je koliko i pobožnost Muci Kristovoj te iz nje i izvire. A ona ima svoje početke u srednjevjekovnoj mistici, naročito kod sv. Bernarda. Otada naime datira i pobožnost Kristovim ranama, posebno rani njegova boka (srca). Cvala je naročito do polovice 14. st., a ponovno se javlja u 16. stoljeću, da bi prvo-liturgijsko štovanje nastalo pod utjecajem sv. Ivana Eudes 1670. za njegovu kongregaciju. Blagdan se slavio 30. kolovoza. Tada se razbuktala pobožnost zahvaljujući posebno sv. Margareti Mariji Alacoque (+ 1690), što je konačno dovelo do ustanovljenja blagdana za cijelu Crkvu pod Pijom IX. u petak nakon osmine Tijelova. Leon XIII. je 1899. posvetio sav ljudski rod Srcu Isusovom, a Pijo X. je naredio da se ta posveta obnavlja svake godine na blagdan Srca Isusova. Pijo XI. je 1928. blagdan uzdigao na najviši rang i okdario osminom, a propisao je i nove tekstove Mise i Časoslova. Dok su najstariji tekstovi blagdana, oni sv. Ivana Eudes (1601-1680) bili nadahnuti mukom Kristovom, iz koje je pobožnost i potekla, drugi, oni Pija IX. (1856), ljubavlju Kristovom, ovi su naročito naglašavali zadovoljštinu za grijehe. Posebno je bila naglašena zadovoljština za svetogrđa i nemar prema Euharistiji. I posebna pomirna molitva bila je u to vrijeme propisana.

Novi Rimski misal je uz dosadašnju zbornu i darovnu molitvu dodao još jednu zbornu molitvu, koja izrazuje "eius praecipua in nos

beneficia... caritatis" te govori o Srcu Isusovu kao "izvoru nebeskih darova". Isto tako novo predslovlje je na liniji izraza Kristove ljubavi što se očitovala u njegovoj spasiteljskoj smrti i očituje trajno u otajstvima Crkve. Popričesna je zbog svog manje zgodnog teksta "terrena despicere et amare caelestia" zamijenjena novom na liniji predslovlja i nove zborne molitve. Tako je novi obrazac Mise ove svetkovine spoj obaju usmjerenja, onog naime Pija IX. i novijeg Pija XI.

6) BLAGDAN PREOBRAŽENJA KRISTOVA (6. kolovoza) postoji na Istoku na prijelazu 5. u 6. stoljeće. Misli se da je to zapravo godišnjica posvete triju starokršćanskih bazilika na brdu Tabor (usp. L. Eisehofer, n.dj. I, 591). U Srednjem vijeku susrećemo taj blagdan u Španjolskoj i Galiji. 1457. papa Kalist III. propisuje ga za cijelu Crkvu na spomen pobjede nad Turcima pod I. Hunyadijem i sv. Ivanom Kapistranom. Pio X. ga je još uzvisio na "duplex II clasis". Novi Rimski misal daje obrascu Mise novu ulaznu pjesmu, predslovlje, sastavljeno prema govoru sv. Leona Velikog (v. Notitiae 7/1971, 280), i popričesnu.

7) SVETKOVINA KRISTA KRALJA uvedena je od Pija XI. 1925. na posljednju nedjelju mjeseca listopada. Novi Rimski kalendar određuje o njoj slijedeće: "Posljednje nedjelje kroz godinu je svetkovina G.N.I. Krista, Kralja vasione, na mjesto slavlja ustanovljenog od pape Pija XI... stavljenog od 1925. godine na posljednju nedjelju listopada. Ovime se bolje osvjetljuje i eshatološki momenat te nedjelje" (str. 63). Zgodno je doista da se slavljenje Kristovog vazmenog otajstva u godišnjem ciklusu zaključi slavljem Krista, Kralja vasione. Time se još jednom ističe njegov pashalni značaj.

VII. P o g l a v l j e

Š T O V A N J E BL. DJ. M A R I J E I S V E T I H

A. ŠTOVANJE BL. DJ. MARIJE

Služba Bl.Dj. Marije u Božjem djelu otkupljenja po Kristu takove je naravi da jedina od ljudi uz Krista Otkupitelja nosi naslov Suotkupiteljica. Bogoštovni značaj toga otkupiteljskog djela pridružuje Bl.Dj. Mariju Kristu i kao početniku novoga bogoštovlja, kao suštovateljicu. I Novi zavjet je povezuje ne samo s utjelovljenjem i smrću-ukopom-uskrsnućem, nego i s prvim skupom Crkve (Dj. 1,14). Teološki naime gledajući, nezamisliv je bilo koji liturgijski skup Crkve bez Marije. Jer svako bogoslužje, kao sakramentalno slavljenje Kristovog otkupiteljskog djela, nužno uključuje i Marijino sudjelovanje. Tako se može reći da su slavljena otajstva otajstva Kristova ali na svoj način i otajstva Marijina. Uvijek dakako u najužem jedinstvu s Kristom. Kršćansko dakle bogoslužje s tog naslova uvijek sadrži i marijanski vid, bitno uključen u svoj prvotni kristološki vid.

Taj marijanski značaj cjelokupnog kršćanskog bogoslužja nužno je došao do izražaja i u najstarijim liturgijskim obrascima koji su do nas doprli. Tako Hipolitova krsna ispovijest vjere sadrži: "Credis in Christum Jesum Filium Dei, qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine...? (1) A predslovlje njegove euharistijske molitve: "Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum puerum tuum Iesum Christum, quem... misisti de caelo in matricem Virginis, quique in utero habitus incarnatus est et filius tibi ostensus est ex Spiritu Sancto et Virgine natus". (2) Ova dva liturgijska obrasca, i inače u svom smislu pa i povijesnom razvoju bitno među sobom ovisna, izraz su vjere Crkve od njenih početaka u onu naročitu službu Bl.Dj. Marije u spasiteljskom djelu Kristovu i to u svim njegovim fazama. Tome je izraz i tekst sv. Ignacija Antiohijskog (+ 107): "Deus enim noster Iesus Christus in utero gestatus est a Maria iuxta dispensationem Dei, ex semine quidem David, Spiritu autem Sancto". (3) A u tom smislu govore i mnogi drugi. (4)

Kad autori govore, kako sve do Efeškog sabora (431) nije bilo liturgijskog štovanja Bl. Dj. Marije, onda jamačno misle na ovakovo štovanje kakovo Crkva danas posjeduje i koje se tokom povijesti razvilo u vezi s razvojem također drugih čimbenika liturgije: marijanski blagdani, marijanske crkve, svetišta, svečano definiranje dogmi o Bl.Dj. Mariji itd.

Da je ipak uz ovaj razumsko-voljni elemenat, ovo naime bitno marijansko obilježje svega kršćanskog bogoslužja, postojao već od početka i jedan maštovito-osjećajni interes na tom području, pokazuju različiti biblijski apokrifi, osobito tzv. Jakovljevo protoevanđelje, koji u obliku legendi na neki način želi "nadopuniti" one kratke ali bogate navode kanonskih biblijskih knjiga Novoga zavjeta o Bl.Dj. Mariji. Rimske katakombe su već u 2. i 3. stoljeću poznavale slike Bl.Dj. Marije, (5) a sv. Efrem (+ 373) piše svoje "Praecationes ad Deiparam", što svjedoči o marijanskoj vjeri i pobožnosti tih stoljeća, koja je izvirala iz marijanskog smisla bogoslužja.

Kršćanski Istok doživio je i prve početke pučke marijanske pobožnosti. Pojavili su se u Traciji i Arabiji. Sv. Epifanije (+ 403) spominje i neke sumnjive oblike te pobožnosti: žene bi prinosile Mariji posebnu pogaču na način prinošenja žrtava poganskim božicama, a onda bi je zajednički blagovale.

Postanak i razvoj božićnog ciklusa liturgijske godine od 4. st. dalje dat će nove mogućnosti razvoju marijanske liturgije i pobožnosti. Ali će na nju prenijeti i one svoje srednjevjekovne oznake, koje će sve zajedno vući sve dalje od one prvotne kristološke jezgre, koja je svemu davala i jedinstvo i smisao i sigurnost.

Efeški sabor (431) je svojom definicijom "Theotokos" dao zamaha bržem razvoju već postojećih elemenata marijanskog liturgijskog kulta.

Pojavljuju se crkve posvećene Bl.Dj. Mariji. Koliko je ta pojava bila proširena govori tekst sv. Cirila Aleksandrijskog (+ 444):

"Zdravo, Marijo, Majko Božja! Tvojem imenu pravi vjernici posvećuju crkve u gradovima, selima i na otocima". Najstarija crkva Majke Božje u Rimu vjerojatno je bila na mjestu današnje S. Maria trans Tiberim, u području gdje su se okupljali pridošlice s Istoka. A onda slavna Sv. Marija Velika. U Efezu je i sama definicija marijanske dogme uslijedila u crkvi Bl.Dj. Marije. Isti Ćiril Aleksandrijski piše o tome. Za biskupa Juvenala (425-458) podignuta je crkva Bl.Dj. Marije u Palestini na putu od Jeruzalema u Betlehem, a carica Pulherija (+ 453) sagradila ju je u Carigradu. Tako je bilo po čitavom tadašnjem kršćanskom svijetu. I u Galiji i u Hispaniji.

S gradnjom crkvi u čast Bl.Dj. Mariji povezano je i štovanje njezinih slika. Najstarija poznata slika Bl.Dj. Marije je tzv. "odegitria", koju je po predaji carica Eudoksija iz Jeruzalema poslala svojoj rođakinji Pulheriji. Pripisivala se sv. Luki. Na Istoku se još jedna pripisivala sv. Bartolomeju (Armenija). A bilo ih je mnogo. Na Zapadu nešto manje ali su i postojale i bile štovane već od 4. stoljeća. I to neće prestati. Svako vrijeme i svaka kultura na svoj način: bizantinska umjetnost prikazuje je kao kraljicu, uz bok Kristu, Gospodaru svijeta; romanička i gotička umjetnost kao nježnu Majku Spasiteljevu; renesansa u čistoći klasične ljepote; barokna kao "Ženu obučenu u Sunce", pobjednicu đavla i krivovjerja; moderna kao suradnica u djelu spasenja.

Uvođenje imena Marijina u liturgijske obrasce je svakako starije od Efeškog sabora. Nalazimo ga u Hipolitovoj anafori već početkom 3. st. U Rimskom kanonu se pojedini izrazi u "Communicantes... gloriosae semper Virginis Mariae..." povezuju s povijesnim zgodama: Elvidijevom herezom (383) i Efeškim koncilom. Do 6. st. je to opće pravilo. A na Istoku vjerojatno i prije. Svakako ga sadrže vrlo opširno liturgije sv. Jakova i sv. Marka iz 5. stoljeća. Na Istoku su najstariji marijanski obrasci: antifona "Sub tuum praesidium" (250), već spomenute "Praecationes ad Deiparam" sv. Efrema (+ 373) i glasoviti "Himan Akatistos" (625). Na Zapadu su najstarije marijanske molitve mozarapske provenijencije, vjerojatno djelo sv. Ildefonza Toledskog (+ 667).

Prvi blagdan Bl.Dj. Marije pojavljuje se na Istoku početkom 5. stoljeća. Svjedočanstvo su mu himni sirskog pisca Balaja i glasoviti govor Prpkla Carigradskog iz 429. godine. Radilo se o općenitoj svetkovini Bl.Dj. Marije s naglaskom na njezinu djevičanstvu, a slavila se odmah nakon Božića, 26. ili 27. prosinca. Na Zapadu je Rim uveo Natalis Mariae, u vezi s Efeškim saborom, a zatim Dormitio Mariae, Anuntiatio i Nativitas. Hispanska liturgija je poznavala Festum S. Mariae Virginis et Genetricis Domini Nostri Jesu Christi na dan 18. siječnja. A to će biti i galska praksa: opći blagdan po uzoru na bizantsku crkvu.

Srednji vijek označuje novo razdoblje marijanskog kulta. Kulta u duhu srednjevjekovnog shvaćanja, uglavnom izvanliturgijskog i često bez prave veze s liturgijom.

To je vrijeme značajno prije svega po postanku privatnih pobožnosti Bl.Dj. Mariji. One su redovito nastajale u samostanima a onda se proširile i na kršćane u svijetu. Spominjemo najznačajnije:

- Mali oficij Bl. Dj. Marije se prvi put spominje u 10. stoljeću. Sigurno je da je već imao strukturu časoslova između 970. i 975, kad je redigiran Ordo iz Einsiedelna, u kojem se spominje. Obnovio ga je i reorganizirao sv. Petar Damiani (+ 1072), a posebno preporučio papa Urban II. na sinodi u Clermontu (1095). S početka je bio slavljen samo subotom, no ubrzo će postati svagdanjim dodatkom redovnim dnevnim horama za klerike i osobito za novoosnovani red Praemonstatenses.

Uz Mali oficij nastali su u to doba i značajni marijanski obrasci što ih danas imamo i u liturgiji: Salve Regina, Ave maris stella, Quem terra, pontus, sidera, Alma Redemptoris Mater.

Zdravo Marijo se u sadašnjem obliku sastoji od svetopisamskog teksta (Lk 1,28.42), što ih zajedno stavljaju već stare istočne liturgije sv. Jakova i sv. Marka. Odatle su lako ušli i u privatnu pobožnost vjernika. Na Zapadu nalazimo taj tekst kao Offertorium na IV. nedjelju Došašća u vrijeme Grgura Velikog, a tako i u Ambrozijanskoj liturgiji. I tu je, dakle, lako utjecao i na privatnu pobožnost vjernika. Tako će ući i u Mali oficij Bl.Dj. Marije. Posebno ga preporučuje sv. Petar Damiani (+ 1072). Pariški biskup Odon propisuje na pokrajinskom saboru 1196.: "Neka prezbiteri stalno potiču narod da mole Gospodnju molitvu i Vjerujem u Boga i Pozdrav Bl. Djevice". Za nju su se tokom 12. st. poveli mnogi takvi koncili te je u tom stoljeću običaj moljenja toga pozdrava postao na Zapadu općenitim. Molbu "Sveta Marijo... smrti naše" donosi, prema nekim autorima, prvi put jedan rimski časoslov s početka 14. stoljeća. Drugi misle da je taj tekst uveden u 16. st. kao odgovor na protestantske prigovore katolicima, kako tu nema nikakve molitve. (6)

Krunica Bl.Dj. Marije kao jedan od neliturgijskih načina moljenja "Zdravo Marijo" pripisuje se sv. Dominiku (1170-1221). Tu ipak valja razlikovati dvije stvari: način moljenja istih molitava u nizovima uz pomoć nekog brojača i smisao same krunice. Takav način molitve poznat je već kod starih naroda. A zna se da je upravo u Srednjem vijeku došao opet u uporabu kod nepismenih redovnika - konverza, koji su mjesto časoslova molili 50 ili 150 Očenaša. Od 11. st. se susreće i marijanska pobožnost moljenja 50 ili 150 puta Zdravo Marijo uz poklecanje ili prostraciju. Sačuvale su se i naprave u obliku današnjih krunica, u to vrijeme uvelike u uporabi. Razmatranje otajstava života Isusova i Marijina uz taj način molitve potječe od Trierskog certozijanca P. Dominika Prutenusa (oko 1410), a umetanje Očenaša nakon svakih 10 Zdravo Marija od drugog certozijanca Henrika Egber. Porijeklo krunice od sv. Dominika spada u tom smislu u pobožne legende.

Anđeoski pozdrav ("Anđeo Gospodnji") spominje se prvi put na franjevačkom generalnom kapitulu u Pisi 1236.: "Fratres in sermonibus

populum indecerent ut in completorio (neki rukopisi - post completorium), pulsante campana, beatam Mariam aliquibus vicibus salutarent". Odredba se temelji na uvjerenju uvaženih učitelja, da je to upravo čas anđeoskog pozdrava Mariji. Uz nastojanje franjevaca taj se običaj brzo proširio po čitavoj Europi. Neki traže pretpovijest u znaku što se uvečer davao u velikim gradovima za gašenje vatre u svrhu zaštite od požara - što je teško prihvatiti. Neki drže - što je vjerojatnije - da taj običaj potječe od redovničke pobožnosti "trium orationum", što su je obavljali iza Matutina, Prime i Komletora. Polako je prenesena i u narod. To bi ujedno bilo i tumačenje trostrukog moljenja te molitve kroz dan: ujutro, u podne i uvečer. Tri verza: "Anđeo Gospodnji", "Evo službenice..." te "I Riječ je tijelom postala..." nalazimo prvi put u molitveniku "Exercitium pietatis", izdanom u Rimu za Pija V. (1572). "Kraljice neba" u vazmeno vrijeme umjesto "Anđeo Gospodnji" uvedeno je u 18. stoljeću, a preporučuje je papa Benedikt XIV. u jednoj svojoj instrukciji od 1743.

Razvoju marijanskog kulta u Srednjem vijeku mnogo su doprinijeli novi redovi:

- Cisterciti (12. st.) koji su redovito svoje crkve posvećivali Bl.Dj. Mariji;
- Premostatenzi (12. st.);
- Franjevci (13. st.), osobito branitelji nauke o bezgr. začeću;
- Karmelićani (13. st.), širitelji škapulara:
- Serviti (13. st.);
- Redemptoristi (13. st.).

Isto su tako u tom razvoju doprinijela marijanska svetišta, koja su bila cilj mnogih hodočašća i tako stalno držala u narodu živom pobožnost prema Bl. Dj. Mariji.

Novi Vijek je na svom početku obilježen obranom marijanskog kulta od napada Reformatora, a isto takovu je obranu doživio i u 18. st. protiv Jansenista. U tu obranu spadaju:

- Teološki spisi sv. Roberta Belarmina, sv. Petra Kanizija, sv. Franje Saleškog, sv. Alfonsa Liguori i dr.
- Marijine kongregacije (Isusovci), a i ustanove sv. Grignona de Monfort (+ 1716), sv. Filipa Neri, sv. Ivana Leonardi i bl. Vinka Pallotta.
- Novi blagdani Bl.Dj. Marije. Uz četiri klasična marijanska blagdana (Očišćenje, Navještenje, Uznesenje i Rođenje) nastaju od 15. st. sve novi i novi blagdani: Ime Marijino (1513), Očekivanje poroda (1573), Prikazanje u hramu (1471), Zaruke (1517), Pohođenje (1389); zatim Majka Božja od sv. krunice (14. st), Majka Božja Karmelska (1376-86), Žalosna Gospa (1423), Prečisto Srce Marijino (1644) itd. Očito da se tu u nekim stvarima i pretjeralo. No sve to valja prosuđivati u duhu onoga vremena, npr. baroka, a ne s našeg današnjeg stajališta.

Uz obnovu pobožnosti krunice, osobito vezane uz mjesec listopad, razvila se i svibanjska pobožnost, čiji početak je zabilježen 1668. kod Dominikanaca u Fiesole u Italiji. Brzo se proširila i postala općom. Bilo je pokušaja njezina tumačenja u vezi s poganskim Ludi floreales. No, čini se da je osjećajni naglasak tadašnje marijanske pobožnosti dovoljno tumačenje njezina povezivanja s mjesecom cvijeća i proljeća. Barokno porijeklo ove pobožnosti očitovalo se i u njezinom sadržaju: marijanski i euharistijski dio u jednom činu.

Tri velika događaja dala su u posljednjih stotinjak godina zamaha marijanskom kultu Crkve. To su dvije marijanske dogme (1854. i 1950.) i Drugi vat. sabor (1961-1965). To je dovelo s jedne strane do teološkog produbljenja na polju mariologije i do obnove marijanske liturgije unutar opće liturgijske obnove naših dana. Reformiran je marijanski kalendar, biblijski i molitveni tekstovi marijanskih slavlja. U čemu se sastoji ta obnova i koji je njezin smisao, pokazat će nam naredno izlaganje.

Obnovljeni RIMSKI KALENDAR sadrži za cijelu Crkvu slijedeća slavlja Bl.Dj. Marije:

- Tri svetkovine: Svetkovina Sv. Bogorodice Marije (1. siječnja);
  Uznesenje Bl.Dj. Marije (15. kolovoza);
  Bezgrješno Začeće Bl.Dj. Marije (8. prosinca);
- Dva blagdana: Pohođenje Bl.Dj. Marije (31. svibnja);
  Rođenje Bl.Dj. Marije (8. rujna).
- Četiri obavezna spomendana:
  Bl.Dj. Marija Kraljica (22. kolovoza):,
  Bl.Dj. Marija Žalosna (15. rujna);
  Bl.Dj. Marija od krunice (7. listopada);
  Prikazanje Bl.Dj.Marije (21. studenoga).
- Četiri neobavezna spomendana:
  Bl.Dj. Marija Lurdska (11. veljače);
  Bezgrešno Srce Marijino (subota iza blagdana Presv. Srca Isusova);
  Bl.Dj. Marija Karmelska (16. srpnja);
  Posvećenje bazilike Svete Marije ("Majka Božja Snježna" - 5. kolovoza).

Svetkovina Svete Bogorodice Marije (1. siječnja) obrađena je u božićnom ciklusu liturgijske godine.

Uznesenje Bl.Dj. Marije (15. kolovoza) ima vjerojatno svoj početak u jeruzalemskom blagdanu 5. stoljeća, koji je općemarijanski te ne spominje posebno otajstva uznesenja. To je, prema rubrici "dan Marije, Majke Božje, na trećem stadiju kod Betlhema". Očito se radi o slavljenju u crkvi Bl.Dj. Marije na mjestu Kačizma (odmor) na putu od Jeruzalema u Betlehem, gdje se je po predaji Bl. Djevica odmarala na svom putu u Betlehem. Možda je to početno bio dan posvete te crkve. Crkva je, kako smo već spomenuli, sagrađena za biskupa Juvenala (422-458), a iz njegova je vremena i gornja

rubrika. I tekstovi biblijskih čitanja za to slavlje (Iz 7,10-15; Gal 3,29-4,7; Lk 2,1-7) više govore o općem blagdanu Bl.Dj. Marije Bogorodice, te je moguće da je i blagdan i crkva u vezi s efeškom definicijom iz 431. (7).

Početkom 6. st. opažaju se tragovi transformacije ovoga blagdana u posebno slavlje smrti (Dormitio, KOIMESIS) Bl.Dj. Marije. A do kraja toga stoljeća prijeći će posve u "dies natalis Mariae". O tome govore liturgijski tekstovi (himni) i izričiti povijesni podaci. (8) Bit će da je na to utjecala i tradicija o grobu Marijinu u Jozafatskoj dolini i štovanje Marijino na tom mjestu.

Zapad je na početku imao samo opći blagdan Bl.Dj. Marije: Rim 1. siječnja, Ravena i Milano u nedjelju pred Božić, Galija 18. siječnja. Ovaj galski blagdan će se tokom 7. i 8. st. pretvoriti u slavlje Uznesenja. Dok naime glasoviti misal iz Bobbio (7. st.) donosi za taj blagdan dva misna obrasca, stari općeniti i novi o Uznesenju, tzv. Missale Goticum (8. st.) donosi samo drugu Misu, dok prva posve izostaje. U Rimu je marijanski blagdan 15. kolovoza uveden za pape Sergija (687-701), porijeklom Sirca. Würzburški lekcionar naziva ga "Natale sanctae Mariae", a Hadrijanov Grgurovski sakramentar već "In adsumpticne sanctae Mariae".

Grgurovski tekstovi Hadrijanovog sakramentara ostali su u Rimskoj liturgiji sve do 1950. godine, kada je prigodom proglašenja dogme o Uznesenju, stvorena nova misna euhologija, a nju je zadržao i novi Rimski misal.

Bezgrešno Začeće Bl.Dj. Marije (8. prosinca) ima na Istoku i na Zapadu različiti izvor, razvoj i značaj. Istok poznaje od 8. st. blagdan "Začeća bl. Ane", što je u 10. st. postao općenitim. No, predmet toga blagdana nije bila povlastica Marijina bezgrešnog začeća nego predaja apokrifno-legendarnog porijekla o začeću Marijinu koje je bilo plod molitava Joakima i Ane za željeno čedo, te je njezino začeće bilo i posebno po anđelu naviješteno.

Na Zapadu se susreće prvi put u Engleskoj u 11. st., a datum mu je određen prema danu Rođenja (8. rujna): 8. prosinca. Predmet blagdana bio je Marijin privilegij "corruption et peocati ruga discreta" ili "credendum est in ipsa conceptione eamdem sanctificatam fuisse", kako govore suvremeni tekstovi opravdanja i obrane ovoga blagdana. Iz Engleske se tokom 12. st. proširila na europski kontinent, a 13. st. svjedoči o velikoj teološkoj raspravi između Skotista i Tomista o opravdanosti njezina naziva i slavljenja. U Rimsku liturgiju uvedena je 1476. bulom "Prae excelsa" Siksta IV. Papa Pio IX. je 8. prosinca 1854. svečano proglasio dogmu bezgrješnog začeća Marijina i time dao novi poticaj pobožnosti i slavljenja toga njezinog privilegija.

Misni obrasci ovog blagdana bili su s početka istovjetni s obrascima Rođenja Bl.Dj. Marije uz promjenu "rođenja" u "začeće". Zatim je novi vlastiti obrazac sastavio Petar Nogarolis, a po proglašenju dogme sastavljen je opet novi obrazac. On je u obnovljenom Rimskom misalu samo nadopunjen vlastitim predslovljem. Može se reći da je

ovim predslovljem blagdan bitno obogaćen. Uz ideju bezgrješnog začeća u sebi, što je izražavaju sve tri misne molitve, ono mu daje eklezijalnu dimenziju: Marija je početak Crkve i slika onog spasenja što je svima obećano. (9)

Blagdan pohoda Bl.Dj. Marije (31. svibnja) počeli su slaviti franjevci u 13. st. na dan 2. srpnja, tj. dan nakon osmine Rođenja sv. Ivana Krstitelja. Vidi se da je i smisao slavljenja bio posvećenje Ivanovo u majčinoj utrobi. Novi Rimski kalendar premješta ovaj blagdan na dan 31. svibnja, da bi bio između Navještenja Gospodnjega i Rođenja sv. Ivana Krstitelja i tako bolje odgovarao evanđeoskom izvještaju. (10)

No, vjerojatno se mislilo i na završetak mjeseca svibnja, koji je zgodno završiti marijanskim slavljem.

Tri misne molitve starog obrasca izmijenjene su u novom Rimskom misalu. Zborna govori o nadahnuću po kojem je Marija posjetila Elizabetu; darovna dovodi u vezu Marijinu ljubav i naš prineseni dar kao izraz ljubavi; popričesna izjednačuje sudionike euharistije s Elizabetom: primili su velike Božje darove i valja im veličati Boga. Uz biblijska čitanja o radosti Božje prisutnosti u Kristu (Sef 3,14-18a), gostoljubivosti (Rim 12,9-16b) i hvalospjevima Marije i Elizabete u evanđelju (Lk 1,39-56) ovo izjednačenje spasenjske situacije nije ni teško ni bespredmetno.

Blagdan rođenja Bl.Dj. Marija (8. rujna) vjerojatno je u vezi s tradicijom o rodnoj kući Marijinoj i ima svoj početak u Jeruzalemu. Ovaj datum izabran je možda zato što je u to doba počinjala crkvena godina u rujnu, te je bilo prikladno započeti je rođenjem Marijinim kao "početkom spasenja", kako to kaže zborna molitva Mise toga blagdana. Na Zapadu ga nalazimo u Galiji u 7.st. gdje mu nalazimo predslovlje u Missale Goticum i spomen u lekcionarima i kalendarima karolinškog doba. Molitve mu sadrži i Sacramentarium Gelasianum (br. 1016-1019), pa bi se podatak Libri pontificalis o papi Sergiju (687-701) kao ustanovitelju procesije u Sv. Mariju na taj dan mogao odnositi samo na neko naknadno liturgijsko uređenje, dok bi sam blagdan mogao postojati i prije. Osobito u Rimskim "Titulli".

Zborna i darovna molitva su u novom Rimskom misalu zadržane od prijašnjeg misnog obrasca i više su općenito marijanske negoli prilagođene blagdanu. Popričesna je obnovljena i odiše teologijom rođenja Marijina u svjetlu njezine uloge u djelu spasenja.

Spomen Bl.Dj. Marije Kraljice (22. kolovoza). Premda je kraljevsko dostojanstvo Marijino, koje se temelji na njezinom božanskom materinstvu i njezinoj ulozi u spasiteljskom djelu Kristovu, bilo u Crkvi od početka poznato i naglašavano, a osobito iza Efeškog sabora, posebno je to došlo do izražaja nakon ustanovljenja blagdana Krista Kralja 1925. godine. Stvarno ga je uveo Pio XII. 1954. na dan 31. svibnja. Novi Rimski kalendar zadržao je taj spomendan ali ga je premjestio na dan 22. kolovoza. To objašnjava ovako:

"Spomen Bl.Dj. Marije Kraljice prenosi se na 22. kolovoza, kako bi se jasnije očitovala veza između kraljevskog dostojanstva Bl. Dj. Marije i njezina Uznesenja" (str. 125).

Novi misni obrazac nije tog usmjerenja, izraženog u tekstu Kalendara, izrazitije ostvario. Ostao je na razini "pobožnosti", a tek zborna molitva je navijestila otajstvo blagdana: "milostivo nam... udijeli u nebeskom kraljevstvu postići slavu tvoje djece". Ostale molitve su općenito marijanske.

Spomen Bl.Dj. Marije Žalosne (15. rujna). U njemačkoj je zabilježen liturgijski spomen ove, inače u Srednjem vijeku obljubljene pobožnosti, od 1423. u Kölnu i to u petak trećeg tjedna po Uskrsu. Na cijelu Crkvu protegnuo ga je Benedikt XIII. 1721. pod imenom "sedam žalosti Bl.Dj. Marije" i to u petak po petoj korizmenoj ("gluhoj") nedjelji.

Red Servita, posebno marijanski usmjeren, dobio je 1668. dopuštenje da za se slave svoj blagdan Sedam Žalosti Bl.Dj. Marije i to na treću nedjelju rujna. Papa Pio VII. protegnuo je taj blagdan na cijelu Crkvu, a Pio X. mu je fiksirao dan slavljenja 15. rujna, kako bi oslobodio nedjelju za vlastitu misu.

Tako je sve do 1960. godine Rimska liturgija imala dva liturgijska slavlja žalosti Marijinih. Te godine je "Codex rubricarum" ukinuo prvi, a zadržao samo drugi. Uz njega je odavno vezana vlastita Sekvencija (Posljednice) "Stabat Mater Dolorosa", nastala u 14.st.

Novi Rimski kalendar bilježi uz taj spomen: "Ništa se ne mijenja u blagdanu Bl.Dj. Marije osim naslova, koji će od sada glasiti: 'Bl.Dj. Marija Žalosna'", (str. 138).

Novi Rimski misal dao je misnom obrascu ovog spomena i posve novo usmjerenje. Dok je stari obrazac bio u stilu srednjevjekovne pobožnosti oplakivanja Kristove muke pa i boli Marijinih, kako ih još danas sadrži gore spomenuta srednjevjekovna sekvencija, novi obrazac želi dati smisao Marijinim bolima kao sudjelovanje u otajstvu Kristova križa. Posebno naglašava dar Marijina majčinstva prema Crkvi kao plod Kristova Križa ("koju si nam pod križem Isusovim blagoslivo dao za dobru majku" - darovna molitva) te sudjelovanje Crkve s Marijom u otajstvu Kristova križa ("daj Crkvi svojoj da zajedno s njom bude učesnica Kristovih muka te zavrijedi biti dionica i njegova uskrsnuća" - zborna molitva). (11)

Spomen Bl.Dj. Marije od krunice (7. listopada). Postanak ovoga slavlja Marijina temelji se na pobožnosti krunice i osobito na nastojanjima bratovština krunice, koje su tamo od 15. st. neprestano postojale i širile tu pobožnost. Ustanovljenje duguje pobjedi kod Lepanta (7. listopada 1571.), koja se pripisivala pobožnosti krunice te je tom zgodom papa Pio V. ustanovio blagdan Bl.Dj.Marije od pobjede a dvije godine kasnije papa Grgur XIII. dopustio je da se u crkvama i kapelama koje imaju oltar posvećen Bl.Dj.Mariji od krunice slavi druge nedjelje u listopadu Blagdan Svete Krunice.

A 1716., na spomen pobjede kod Petrovaradina, Klement XI. je taj blagdan protegnuo na cijelu Crkvu. Pio X. ga je vratio na datum 7. listopada, kako bi nedjelja ostala slobodna.

Misni obrazac što ga je godine 1888. odobrio papa Leon XIII. zamijenjen je u koncilskoj obnovi novim, koji u Kristovom otkupiteljskom otajstvu nalazi središte i marijanske pobožnosti i euharistije.

Prikazanje Bl.Dj. Marije (21. studenoga). Ideja ovog liturgijskog spomena potječe iz apokrifnog Jakovljevog protoevanđelja: Marija kao trogodišnja djevojčica donesena u hram da tamo služi. Stvarni pak povod bilo mu je, kako se misli, posvećenje crkve sv. Marije u Jeruzalemu na taj datum 543. Kasnije se pretvorio u spomen prikazanja. Na Zapadu ga je prvi put franjevcima dopustio Grgur XI. u Avignonu 1471. po uzoru na njegovo slavljenje na Istoku, a kasnije ga je uveo i u papinsku kuriju. No, ukinuo ga je Pio V. zbog legendarnog temelja. Ali ga je ponovno uveo Siksto V.

Koncilska reforma dala mu je samo vlastitu zbornu molitvu, a i ona je općenita, bez ikakve legendarne primjese.

Neobavezni spomendani Bl.Dj. Marije

Spomen Bl.Dj. Marije Lurdske (11. veljače) liturgijski je izraz one pobožnosti što se razvila u Lurdu na temelju događaja iz 1858., a upisan je u Rimski kalendar 1907. Nova zborna molitva, jedini vlastiti obrazac u misi, ne spominje ukazanja nego je općenito u duhu bezgrješnog začeća Marijina.

Spomen bezgrješnog Srca Bl.Dj. Marije (subota iza svetkovine Srca Isusova) uveo je papa Pio XII. 1945. na dan 22. kolovoza, tj. na osminu uznesenja. Novi ga Rimski kalendar premješta na subotu po svetkovini Srca Isusova, a obnovljeni obrazac Mise je trijezan, suzdržan i usmjeren na bitno.

Spomen Bl.Dj. Marije Karmelske (16. srpnja) ustanovljen je kao blagdan karmelićana između 1376. i 1386. Time je zapravo obilježeno odobrenje pravila ovoga reda od pape Honorija III. 16. srpnja izabran je zato što je, po predaji legenda, na taj dan 1251. Bl. Djevica darovala Simonu Stocku škapular, Na opću je Crkvu protegnut 1726, a 1960. sveden na rang spomena.

Nova zborna molitva, jedini vlastiti obrazac u Misi, ima od "karmelskog" samo simboliku "ad montem qui Christus est, pervenire valeamus".

Posvećenje bazilike Sv. Marije (5. kolovoza) spomen je posvećenja "liberijanske bazilike", tj. crkve sv. Marije Velike u Rimu, koja se tako zove po papi Liberiju (352-366) u čije je vrijeme sagrađena, a Siksto III. (432-440) ju je u vezi s efeškom definicijom posebno posvetio Bl.Dj. Mariji. Legenda o čudesnom snijegu daje tom spomenu i naziv "Bl.Dj. Marija Snježna". Rimskom je kalendaru pripisan 1568. godine.

Ukupni smisao marijanskog kulta i njegove koncilske reforme nalazimo u liturgijskoj konstituciji Drugog vat. sabora "Sacrosanctum Concilium" (103), dogmatskoj konstituciji "Lumen Gentium" (66-68) te pobudnici pape Pavla VI. "Marialis cultus" od 1974.

B I L J E Š K E :

1) La Tradition apostolique de saint Hipolyte. Essaix de reconstitution par Dom B. Botte, OSB (LWQu u F. Heft 39), 48.
2) ibid. 12-14.
3) Ad Ephesios XVIII, 2, prema M. Righetti, n.dj. II, 348.
4) Npr. Justin, Irenej, Origen.
5) Usp. M. Righetti, n.dj. II, 350.
6) isti, n.dj. I, 221-222.
7) isti, n.dj. II, 370-371.
8) ibid, 371-372.
9) usp. F. Brevolli, L'Eucologia mariana nel Messale Romano, u RIVISTA LITURGICA LXIII (1976) 342-343.
10) V. Calendarium Romanum, Citta del Vaticano 1969, 128.
11) F. Brovelli, n.mj. 354-355.

B. ŠTOVANJE SVETIH

Koncilska konstitucija "Sacrosanctum Concilium" donosi o štovanju svetih ovo: "Crkva je povrh toga u toku godine unijela spomene mučenika i drugih svetaca koje je mnogo-vrsna Božja milost uzvisila do savršenstva, pa su već postigli vječno spasenje, te u nebu pjevaju savršenu hvalu Bogu i nas zagoravaju. O rođendanima svetaca Crkva najvešćuje vazmeno otajstvo u svecima koji su zajedno s Kristom trpjeli te su s njime suproslavljeni, a vjernicima predlaže njihove primjere, koji po Kristu sve privlače k Ocu, i njihovim zaslugama moli i postizava Božja dobročinstva" (čl. 104).

A o njegovu mjestu u Kalendaru određuje:

"Da ne bi blagdani svetaca prevladali nad blagdanima u koje se svetkuju otajstva spasenja, neka se više njih ostavi slavljenju pojedine Crkve ili naroda, ili redovničke obitelji; na cijelu Crkvu neka se protegnu samo oni blagdani svetaca koji zaista imaju sveopći značaj" (čl. 111).

Ti principi, ekleziološki razrađeni u dogmatskoj konstituciji o Crkvi "Lumen gentium" (48-51 temelj su za razumijevanje pravog smisla štovanja svetih u Crkvi i obnove svetačkog liturgijskog kalendara te liturgijskih tekstova Misala i Časoslova.

Povijest štovanja svetih. Židovstvo Kristova vremena očito je poznavalo štovanje grobova svetih. Isus im sam predbacuje: "Jao vama, književnici i farizeji, licemjeri jedni, koji gradite prorocima grobove i pravednicima ukrašavate spomenike..." (Mt 32,29). Zna se da su se posebno štovala dva groba: Izaijin kraj ribnjaka Siloe i Zaharijin (sin Jojadin) u dolini Cedrona. Kršćanska hodočašća prenijela su štovanje starozavjetnih svetaca i u kršćansku liturgiju.

I kršćansko štovanje mučenika potječe od obiteljskog štovanja pokojnika, što se odvijalo oko grobova. A ono je imalo dva glavna oblika:

- Refrigerium - pogrebna gozba kod groba kao izraz života pokojnika i njegova zajedništva sa svojima i poslije smrti;
- Dies natalis: spomen godišnjice pokojnikova rođenja uz prinos žrtve bogovima podzemlja.

Kršćani su prihvatili te forme štovanja svojih pokojnika, dakako, uz neke preinake, što su proizlazile iz vjere u uskrsnuće i vječni život:

- ukop u zemlju po primjeru Kristovu da se čeka uskrsnuće - za razliku od spaljivanja;
- Dies natalis je dan smrti a ne dan rođenja. Time je smrt mučenika proglašena pobjedom i ulaskom u slavu. To je odgovaralo drugom značenju toga izraza, npr. za apoteozu cara.

a) Od polovice 2. st. nailazimo na tragove štovanja Kristovih mučenika (Martyres). To su ime dobivali oni što su smrću dali svjedočanstvo za Krista: službeno, javno, pred neprijateljskim vlastima, kako to označuje tekst DJ 1,8 - "Bit ćete mi svjedoci". Na Istoku je najstariji poznati slučaj štovanja mučenika sv. Polikarpa iz Smirne († 23. veljače oko 165.). Opis njegova mučeništva stavlja kršćanskoj zajednici Smirne u usta ove riječi: "Primili smo ponovno njegove kosti, za nas vrednije od zlata i skupocjenije od najskupocjenijeg dragog kamenja. Položili smo ih na mjesto koje im pripada. Neka nam Gospodin dade da se opet nađemo tamo kad budemo mogli, u radosti i veselju, da slavimo godišnjicu njegova mučeništva".

U Rimu su najstariji štovani mučenici sv. Kalist papa († 222), Siksto II, papa, i njegovih 7 đakona († 258) te sv. Ciprijan iz Kartage († 258).

U čemu se to štovanje sastoji? Cijela se kršćanska zajednice sastaje kao jedna obitelj oko groba svoga mučenika, slavi refrigerium, molitve i euharistiju. Nakon Konstantinova mira grobovi će se mučenika označiti i ukrasiti, na njima će se sagraditi i bazilike (Martyria). Ali će u biti oblici štovanja trajno ostati isti: sastanak zajednice i slavljenje euharistije. A to pokazuje i bit shvaćanja toga slavlja u Crkvi: mučenik je pošao putem Kristovim, na njemu se ispunilo Kristovo vazmeno otajstvo, te je stoga pridružen njegovu spomen činu u euharistiji.

Kad su se uz nadgrobna Martyria počela graditi i druga, ona što su ubilježavala sveta mjesta i čuvala relikvije, počela je gradnja martyrija posvećenih mučenicima ali izvan mjesta njihova ukopa. Time će započeti već proces poopćavanja njihova štovanja, koje je od početka bilo striktno lokalno, vezano uz mjesto ukopa i njegovu kršćansku zajednicu.

b) Nakon progona častili su kao mučenike i one kršćane koji su trpjeli za vjeru mučenja ili progonstva, ali nisu umrli. To su bili ispovjedaoci (Confessores).

Tako su, kao i mučenike, častili papu Poncijana i prezbitera Hipolita umrle u progonstvu († 235) i papu Kornelija († 251).

c) Kad već nije bilo ni mučenika ni ispovijedalaca, pronađeni su novi oblici herojskog svjedočanstva vjere. To su bili askete: Antun u Egiptu, Hilarion u Palestini, Bazilije u Kapadociji pronašli su put dragovoljnog mtvljenja kao ekvivalent mučeništva.

d) Asketama su se brzo pridružile Bogu posvećene djevice. Njihov život je viši oblik askeze, te zato i zaslužuje štovanje zbog herojskog svjedočanstva. Uz njih su čistoćom i službom u Crkvi štovanje zaslužile i udovice.

e) Mnogi su biskupi kršćanske starine bili mučenici: Ignacije Antiohijski, Polikarpo iz Smirne, Petar Aleksandrijski, Potin Lyonski, Poncijan, Fabijan, Kornelije i Siksto Rimski. Mnogi su spadali među ispovijedaoce, neumorne vjerovjesnike, misionare. Prvi biskup nemučenik koji se štovao kao svetac je Grgur Čudotvorac († oko 270). Mnogi su biskupi bili izabrani među asketama i tako bili ubrojeni među svete: Bazilije Cezarejski, Martin Turski, Paulin Kolski. No, povijest svjedoči da je npr. rimska Crkva uz "Depositiones martyrum", listu godišnjica svojih mučenika imala i "Depositiones episcoporum", listu obljetnica svojih biskupa, kako bi ih spomenula u molitvama. Uz još nedefiniran pojam "sveca" kao i improvizaciju liturgijskih tekstova mnogi su biskupi s "Depositiones episcoporum" neprimjetno prešli na listu "Depositiones martyrum".
Štovanje svetih bilo je od početka vezano uz grobove. Ali se vidi da npr. u Rimu štuju afričke mučenike Ciprijana, Perpetua i Felicitu, da uz Misu "ad corpus" u nadgrobnoj bazilici i druge rimske zajednice slave misu mučenika u svojim crkvama. Širenje rimskih liturgijskih knjiga u franačkom carstvu proširilo je u te krajeve i kult rimskih mučenika, a štovanje i širenje relikvija na Istoku i na Zapadu također je doprinosilo tom geografskom poopćenju njihova kulta.

Štovanje mučenika od početka se razlikovalo od štovanja pokojnika općenito, jer je imalo službeni crkveni značaj. No, "kanonizacije" u sadašnjem smislu nije u starini bilo. Grgur Veliki je izrazio što rimska Crkva traži da bi uvrstila mučenika u svoj popis obljetnica; "Nomen, locus, dies". Dakle, da se radi o autentičnom mučeniku, svjedoku vjere, te da se zna mjesto i dan održavanja skupa. Prva službena "kanonizacija" tj. odobrenje kulta potječe od pape

Ivana XV. iz 993. godine, a odnosi se na sv. Ulrika. Potridentinski Zbor obreda (congregatio rituum) imat će i tu dužnost da istrazuje utemeljenost kulta svetaca te da ga odobrava. Poslije Drugog vat. sabora ona je podijeljena u dva Zbora: Zbor za bogoštovlje i Zbor za procese proglašenja svetim (Congregatio pro causis sanctorum).

Teologija štovanja svetih uočljiva je iz najstarije prakse Crkve da na "dies natalis" svojih mučenika i drugih svetaca slavi euharistiju kao i na dan Gospodnji. Time naime pokazuje da i u svetima slavi vazmeno otajstvo Kristovo, kako se ono ostvarilo na njenim odabranim udovima.

Dokumenti Drugog vat. sabora, osobito konstitucija "Sacrosanctum Concilium" (čl. 104 i 111) i konstitucija "Lumen gentium" (čl. 48-51) donose najvažnije čimbenike teologije štovanja svetih i najvažnije pastoralne smjernice za njegovu obnovu. Evo tih čimbenika i smjernica:

- "O blagdanima svetaca Crkva naviješta vazmeno otajstvo u svetima koji su s Kristom trpjeli i s njime proslavljeni" (SC 104);
- Štovanje svetih proizlazi iz trajne povezanosti zemaljske i nebeske Crkve: pripadnici i jedne i druge, "iako na različit stupanj i način, učestvujemo u istoj ljubavi prema Bogu i bližnjemu i pjevamo istu pjesmu slave našemu Bogu... Sjedinjenje putnika s braćom koji su usnuli u Kristovu miru nipošto se ne prekida, dapače, po neprekinutoj vjeri Crkve se jača saopćivanjem duhovnih dobara. Zbog toga naime što su nebeski blaženici tješnje s Kristom sjedinjeni, oni jače utvrđuju cijelu Crkvu u svetosti, oplemenjuju štovanje koje ona ovdje na zemlji iskazuje Bogu i na mnogo načina pridonose njezinoj većoj duhovnoj izgradnji..."(LG 49).
- To štovanje se za Crkvu na zemlji sastoji u nasljedovanju svetaca, u hvali koja se konačno odnosi na Krista i Boga, u molitvi za njihov zagovor; a sa strane nebeske Crkve mu odgovara zagovor kod Boga i hvala nebeske Crkve kojoj se zemaljska svojim bogoslužjem pridružuje te biva njome oplemenjena (LG 50; usp također predavanja dr. A. Starić i dr. A. Benvin na teološko-pastoralnom tečaju u Zagrebu 1974, u BOGOSLOVSKA SMOTRA XLIV, 1974 (ZBORNIK IX), str. 59-66; 67-76).

Pastoralne smjernice o štovanju svetih Sabor općenito formulira:

- "Ako su se ovdje-ondje uvukle zloporabe, pretjeranosti ili nedostaci", Sabor "potiče sve na koje spada... da ih nastoje ukloniti ili popraviti i sve urediti na veću slavu Krista i Boga" (LG 51).
- A konkretno određuje ono što je već gore citirano iz konstitucije "Sacrosanctum Concilium" br. 111.

OBNOVA SVETAČKOG KALENDARA

A. O KALENDARU OPĆENITO

Kalendar je raspored i uređenje slavljenja tokom liturgijske godine. "Raspored" označuje vremenski razmještaj slavljenja,

tj. konkretno vezivanje određenog slavljenja na određeni dan. "Uređenje" s druge strane označuje važnost što ih pojedina slavljenja imaju unutar čitavog vazmenog otajstva u liturgiji crkvene godine, pa tako i način odnosno stupanj slavljenja i odnos prema drugim slavljenjima.

Uz već donesene norme o nedjelji te o vlastitim vremenima tijekom liturgijske godine, valja ovdje spomenuti i ova opća načela Rimskog kalendara:

1) Liturgijski dan. Svaki se dan posvećuje liturgijskim slavljenjima Božjega naroda, naročito euharistijskom žrtvom i Časoslovom. Liturgijski dan traje od ponoći do ponoći. A slavljenje nedjelje i svetkovina počinje uvečer prethodnog dana.

2) Nedjelja. Prvog dana svakog tjedna, koji se zove Dan Gospodnji, Crkva po apostolskoj predaji što potječe od samog dana Kristova uskrsnuća, slavi vazmeno otajstvo. Zato nedjelju treba smatrati početnim i temeljnim blagdanom

Poradi svoje posebne važnosti, nedjelja prepušta svoje slavljenje samo svetkovinama i blagdanima Gospodnjim. A nedjelje Došašća, Četrdesetnice te Vazmene nedjelje imaju prednost pred svim svetkovinama. Svetkovine koje bi pale na ove nedjelje, slave se prethodne subote.

Nedjelja po sebi isključuje trajno vezanje druge svečanosti. Ipak:

a) U nedjelju u osmini Božića je blagdan Svete obitelji;

b) U nedjelju poslije 6. siječnja blagdan Krštenja Gospodnjega;

c) U nedjelju po Pedesetnici je svetkovina Presvetog Trojstva;

d) Na posljednju nedjelju "kroz godinu" je svetkovina Krista Kralja.

3) Stupnjevi liturgijskih slavlja. Liturgijska se slavlja, prema važnosti koja im se pridaje, dijele u tri stupnja i zovu se: svetkovina (sollemnitas), blagdan (festum) i spomendan (memorial).

Svetkovine su najznačajniji liturgijski dani i njihovo slavljenje počinje od I. Večernje, dakle uvečer prethodnog dana. Neke svetkovine imaju i vlastiti obrazac Mise bdjenja, koji se upotrebljava uvečer prethodnog dana, ako se u to doba slavi misa.

Slavljenje najvećih svetkovina, Vazma i Božića, produžuje se kroz osam neprekinutih dana. I jedna i druga osmina uređene su po vlastitim normama.

Blagdani se slave u okviru prirodnog dana: nemaju I. Večernje, osim ako se radi o blagdanima Gospodnjim što padaju na nedjelje "kroz godinu" te zamjenjuju i Časoslov tih nedjelja.

Spomendani su ili obvezatni ili neobvezatni. Spomendani se glede Mise i Časoslova usklađuju s ferijama po općim normama o Misi i Časoslovu. Ali se i obvezatni spomendani na ferije Četrdesetnice slave samo kao neobvezatni. Ako pak na isti dan padne više neobvezatnih spomendana, slavi se samo jedan, a drugi se ispuštaju.

Ferije (feriae) su dani tjedna što dolaze iza nedjelje. Slave se različito, prema svojoj važnosti:

a) Pepelnica i ferije Velikog tjedna - od ponedjeljka do četvrtka uključivo - imaju prednost pred svim drugim slavljenjima.

b) Ferije došašća - od 17. do 24. prosinca uključivo - i sve ferije četrdesetnice imaju prednost pred obvezatnim spomendanima.

c) Ostale ferije ustupaju mjesto svim svetkovinama i blagdanima, a sa spomendanima se u slavljenju usklađuju.

Kalendar može biti opći i partikularni. Opći se odnosi na cijelo područje Rimskog obreda, a partikularni na mjesnu Crkvu ili na redovničku obitelj.

Opći kalendar sadrži cjelokupan ciklus slavljenja Kristovog otkupiteljskog otajstva u vlastitim vremenima (proprium de tempore), slavlja onih svetaca koji imaju opći značaj te su ih svi dužni slaviti, kao i ostala slavlja koja se odnose na sve.

Partikularni kalendari sadrže vlastita slavlja, koja valja organski uklopiti u opći kalendar. Odobrava ih Apostolska Stolica. Za sastavljanje partikularnih kalendara vrijede slijedeća načela:

a) Vlastita vremena (proprium de tempore) ili ciklus vremena, svetkovina i blagdana kojim se u liturgijskoj godini navješta i slavi otajstvo otkupljenja, neka se uvijek sačuvaju u cijelosti te svakako budu iznad partikularnih slavljenja.

b) Vlastita slavlja neka se organski usklade s općim slavljima, vodeći računa o redu i prednosti što ih pojedinim daje Tabela liturgijskih dana. A da se partikularni kalendari odveć ne opterete, neka se pojedini svetac tokom liturgijske godine samo jednom slavi. Ako pastoralni razlozi traže i drugo slavljenje (npr. prijenos ili našašće svetih zaštitnika, osnivača crkava ili redovničkih obitelji), neka se ono ostavi samo kao neobavezni spomendan.

c) Posebno odobrena slavlja (celebrationes indultae) neka ne budu ponavljanje slavlja koja su već sadržana u ciklusu spasiteljskog otajstva i neka se previše ne množe.

Vlastiti kalendar može osim biskupije imati i veće područje: provincija, narod, pa i šire. To vrijedi i za vlastite kalendare redovničkih zajednica.

Partikularni kalendar sastavlja se tako, da se u opći kalendar umeću vlastite svetkovine, blagdani i spomendani, i to:

a) U biskupijski kalendar slavlja zaštitnika biskupije (patrona), posvete stolne crkve; Svetih i Blaženih koje s biskupijom nešto posebno veže, naime, porijeklo, duži boravak, smrt.

b) U redovnički kalendar slavlja Naslovnika, Osnivača i Zaštitnika (Patrona), Svetih i Blaženih koji su bili pripadnici te redovničke zajednice ili imaju prema njoj poseban odnos.

c) U kalendar pojedinih crkava vlastita slavlja biskupije ili redovničke obitelji, vlastita slavlja same te crkve što su spomenuta u Tabeli liturgijskih dana, te sveti čije se tijelo u crkvi čuva. Pripadnici redovničkih obitelji neka zajedno s mjesnom crkvenom zajednicom slave Posvetu stolne crkve i Glavnog zaštitnika mjesta ili šireg područja u kojem borave.

Slavlja koja se na taj način unesu u vlastite kalendare obavezna su za sve na koje se taj kalendar odnosi te ih se bez odobrenja Apostolske Stolice ne može iz kalendara izbrisati niti im mijenjati stepen slavljenja.

TABELA LITURGIJSKIH DANA - prema redu prednosti

I.

1. Vazmeno Trodnevlje i Uskrsnuće Gospodnje.
2. Božić, Bogojavljenje, Uzašašće i Duhovi.
   Adventske, korizmene i uskrsne nedjelje,
   Pepelnica
   Ferije Velikog tjedna, od ponedjeljka do četvrtka uključivo.
   Dani uskrsne osmine.
3. Svetkovine Gospodnje, Blažene Djevice Marije, Svetaca uvrštenih u opći kalendar.
   Dušni dan.
4. Vlastite svetkovine, i to:
   a) Svetkovina glavnog Zaštitnika mjesta ili naselja ili grada.
   b) Svetkovina posvete ili godišnjica posvete vlastite crkve.
   c) Svetkovina naslova vlastite crkve.
   d) Svetkovina ili naslova
      ili utemeljitelja
      ili glavnog zaštitnika Reda ili Kongregacije.

II.

5. Blagdani Gospodnji.
6. Nedjelje božićnog vremena i nedjelje kroz godinu.
7. Blagdani Bl. Dj. Marije i Svetaca općeg kalendara.
8. Vlastiti blagdani i to:
   a) Blagdan glavnog zaštitnika biskupije.
   b) Blagdan godišnjice Posvete katedralne crkve.
   c) Blagdan glavnog patrona pokrajine ili provincije naroda, većeg teritorija.
   d) Blagdan Titula, Utemeljitelja, glavnog Patrona Reda ili Kongregacije i redovničke provincije sačuvavši ono što je rečeno pod br. 4.
   e) Svi ostali vlastiti blagdani bilo koje crkve.
   f) Drugi blagdani ubilježeni u Kalendar bilo koje biskupije ili Reda ili Kongregacije.

9. Adventske ferije od 17. do 24. prosinca uključivši i dane božićne osmine.
Korizmene ferije.

III.

10. Obvezatni spomendani općeg Kalendara.

11. Obvezatni spomendani vlastiti i to:

a) spomendani drugotnog Patrona mjesta, biskupije, pokrajine, provincije, naroda, većeg teritorija, Reda ili Kongregacije i redovničke provincije.

b) Drugi obvezatni spomendani vlastiti bilo koje crkve.

c) Drugi obvezatni spomendani uvršteni u kalendar bilo koje biskupije, Reda ili Kongregacije.

12. Spomendani po volji (po slobodnom izboru) mogu biti i na dane o kojima je govor pod br. 9, ali to na poseban način koji je određen u Uredbi o Misi i Oficiju. Na isti ovaj način, kao spomendani po volji, mogu se slaviti obvezatni spomendani koji slučajno padnu na korizmene ferije.

13. Adventske ferije do dana 16. prosinca uključivo.
Božićne ferije od 2. siječnja do subote poslije Bogojavljenja.
Ferije uskrsnog vremena od ponedjeljka iza Vazmene osmine do subote prije Duhova uključivo.
Ferije kroz godinu.

Ako se dogodi da na isti dan padne više slavlja, uzima se ono koje u gornjoj Tabeli ima više mjesto. Ipak:

a) ako se radi o stalnoj okurenciji, tj. trajnom podudaranju više slavlja što se tiče dana, neka se svetkovine, blagdani i spomendani partikularnog kalendara koji su time spriječeni u cijeloj biskupiji ili u cijeloj redovničkoj obitelji ili u njenoj provinciji, premjeste na najbliži dan što nije zauzet svetkovinom ili blagdanom; spomendani općeg kalendara koji bi tako bili trajno zapriječeni u nekom partikularnom kalendaru, kao i spomendani biskupija ili redovničkih obitelji koji bi tako bili zapriječeni samo u nekoj crkvi, neka se ispuste.

b) U slučajnoj okurenciji svetkovina koja je zapriječena slavljem što ima prednost neka se prenese na najbliži dan koji je slobodan od slavlja navedenih pod br. 1-8 u Tabeli po redu prednosti. Ostala slavlja neka se ispuste.

B. SVETAČKI KALENDAR

Koliko je narastao broj slavljenja u kalendaru posljednih stoljeća, pokazuje podatak da je obnovljeni kalendar Pija V. sadržavao samo 65 slavljenja sa stupnjem "duplex". A "Codex rubricarum" 1960. imao ih je: 21 "I. classis", 31 "II. classis" i 180 "III. classis". Uz 106 komemoracija to je 338 slavljenja. Istina, odonda su proglašeni mnogi sveci. Ali su i mnogi dotada regionalni protegnuti na

cijelu Crkvu, uvedeni su mnogi tzv. blagdani pobožnosti. Pa i na same nedjelje rado su se uvodili svetački blagdani sa stupnjem "duplex", jer mu je služba Matutina bila znatno kraća od nedjeljne. Svim tim su vlastita svetačka slavlja toliko zastrla slavlja vlastitih vremena što navješćuju i slave Kristovo vazmeno otajstvo, da su mise nedjelja kroz godinu kao i korizmenih ferija rijetko bile u upotrebi.

Na temelju odluka Drugog vat. sabora utvrđeni su principi reforme kalendara, koji se svode na slijedeće:

a) valja smanjiti broj tzv. blagdana pobožnosti;

b) valja kritički ispitati sve podatke što su nam predani o svetima iz kalendara 1960. godine;

c) valja odabrati značajnije svece;

d) valja provjeriti i uskladiti s povijesnim podacima datume na koje se slave pojedini sveci;

e) valja konačno sastaviti općenitiji kalendar, koji će po mogućnosti sadržavati svece iz svih naroda i svih vjekova.

1) Smanjenje blagdana pobožnosti

Blagdani pobožnosti su oni što ne slave događaje povijesti spasenja nego samo neki idejni vid misterija ili neki naslov Krista ili Bl.Dj. Marije.

Dok je kalendar Pija V. sadržavao samo dva takova blagdana (Tijelovo i Presv. Trojstvo), do naših ih je dana uvedeno još šesnaest (Ime Isusovo, Krv Kristova, Srce Isusovo, Sveta Obitelj, Krist Kralj i deset marijanskih naslova te Sv. Josip Radnik).

Od ovih je ostalo u novom općem Kalendaru 5 Gospodnjih blagdana (Presv. Trojstvo, Tijelovo, Srce Isusovo, Krista Kralj i Sveta Obitelj), 4 obvezatna i 4 neobvezatna spomendana Bl.Dj. Marije, kako su gore navedeni, te kao neobvezatni spomendan Sv. Josip Radnik.

2) Kritičko ispitivanje podataka o svetima

Na temelju dosadašnjih hagiografskih rezultata provjereni su povijesni podaci o svim svecima iz kalendara 1960. godine. To su uvelike olakšala već klasična izdanja H. DELEHAYE i BOLANDISTA: "Commentarius perpetuus in Martyrologium hieronymianum (1931) i "Martyrologium Romanum scholiis historicis instructum" (1940).

Isto tako i izdanja Papinskog Lateranskog Sveučilišta u Rimu, osobito "Bibliotheca Sanctorum".

Dvadesetdevet svetaca iz tog kalendara nije bilo moguće povijesno do kraja objasniti, premda se ne može tvrditi da nisu postojali. To su: Pavao pustinjak, Mavro, Martina, Domitila,

Bonifacije iz Tarza, Venancije, Pudencijana, Modesto i Krescencija, Ivan i Pavao, Aleksije, Simforoza i sinovi, Margarita, Kristofor, Suzana, Hipolit, Dvanaestorica braće, Lucija i Gemini-jan, Eustahije i drugovi, Tekla, Ciprijan i Justina, Placid i drugovi, Trifo, Bak i Apulej, Uršula i drugarice, Respicije i Nimfa, Felix Valois, Cecilija, Katarina, Bibijana i Barbara.

Od svih ovih zadržana je u općem kalendaru samo sv. Cecilija (22. studenoga) zbog vrlo raširenog štovanja.

Od 41 starih rimskih mučenika, uz sv. Petra i Pavla Ap. i sv. Lovru, ostavljeno je samo 4 obvezatna spomendana (sv. Agnes, sv. Justina, sv. Kornelije i Ciprijan te sv. Ignacije Antiohijski) i 10 neobvezatnih spomendana. A svi drugi su uključeni u novi neobvezatan spomendan 30. lipnja: Spomen svetih prvomučenika Rimske Crkve.

Zbog nepouzdanosti povijesnih podataka brisani su iz kalendara i tzv. utemeljitelji starih rimskih tituba. Ostala je jedino sv. Cecilija, kako smo gore rekli.

) Izbor značajnijih svetaca

Nije bilo lako odabrati svece koji su općenitijeg značaja za cijelu Crkvu. U tome se išlo ovim putem:

- Od 38 svetih papa iz kalendara 1960. zadržano je 15 i to:

  6 papa iz prva tri stoljeća: Fabijan, Siksto, Kornelije, Poncijan, Kalist i Klement (svi mučenici);

  6 papa iz 4-7. stoljeća: Martin I, Ivan I, Grgur Veliki, Leon Veliki, Damas i Silvestar;

  3 pape novijih vremena: Pio V, Grgur VII. i Pio X.

- Od oko 50 nerimskih mučenika napravljen je ovaj izbor:

  3 slavna mučenika kršć. starine: Polikarpo, Perpetua i Felicita te Ciprijan;

  8 mučenika vrlo raširena štovanja u Rimu i izvan Rima: Vinko, Blaž, Agata, Juraj, Januarije, Kuzma i Damjan, Dionizije i drugovi, Lucija;

  6 mučenika Srednjeg i Novog vijeka: Fidelis de Sigmaringa, Stanislav, Bonifacije, Vjenceslav, Jozafat i Toma Kantuarijski;

- Od svetaca nemučenika izabrani su:

  Apostoli pojedinih naroda ili zemalja: sv. Augustin Kantuarijski, sv. Ciril i Metod, sv. Ansgar;

  Osnivači redova i Kongregacija, značajnih za Crkvu;

  Crkveni naučitelji.

4) Provjera i uređenje dana slavljenja

Dan slavljenja sveca je dan njegove smrti, njegov "dies natalis". No, u tome je u dosadašnjem kalendaru bilo dosta iznimaka: krivi datumi, zamjena datuma. Koliko je bilo moguće, u tome je novi Kalendar uveo red. Ako nije bilo moguće to postići zbog već zauzetog datuma, učinjeno je slijedeće:

- izabran je najbliži slobodni dan (npr. sv. Pio X. mjesto 20. kolovoza slavi se 21. kolovoz);
- izabrana je godišnjica prijenosa (npr. sv. Franjo Saleški), posvete crkve (sv. Mihael) ili rođenja (sv. Ambrozije);
- ili je - za svece Istoka - uzet dan kad ih slavi Istočna Crkva.

Tri značajna sveca prenesena su iz četrdesetnice, kako bi se mogli redovito slaviti (korizmene ferije imaju prednost pred obvezatnim spomendanima svetaca): Toma Akvinski (28. siječnja), Grgur Veliki (3. rujna) i Benedikt (11. srpnja).

5) Poopćenje kalendara

Da bi se donekle smanjio nerazmjer porijekla svetaca općeg kalendara, uvedeni su u nj sveci iz Japana (sv. Pavao Miki i. drugovi, mučenici Japana i prvomučenici Dalekog Istoka - mučeni 5. veljače 1597), Sjeverne Amerike (sv. Izak Jogues i drugovi mučenici - mučeni 18. listopada 1647), Oceanije (sv.. Petar Chanel - umro 28. travnja 1841), Afrike (sv. Karlo Lwanga i drugovi mučenici - umrli 3. lipnja 1886) te Južne Amerike (sv. Turibije de Mongrovejo i sv. Martin de Porres - uz sv. Ružu Limsku koja je već otprije bila u kalendaru).

6) Stupnjevi slavljenja svetaca

I slavlje svetih ima tri gore navedena stupnja: svetkovina, blagdan i spomendan. Za izbor obrazaca Mise i Časoslova to praktički znači:

- Svetkovine i blagdani imaju vlastite obrasce bilo iz vlastitog bilo iz zajedničkog slavlja;
- Spomendani svoje obrasce sastavljaju dijelom iz svetačkih i dijalom iz ferijalnih čimbenika, kako to određuju Opće uredbe Misala i Časoslova.

Obnovljeni Rimski kalendar sadrži slijedeća nepomična slavlja:

- 10 svetkovina;
- 23 blagdana;
- 65 obvezatna spomendana;
- 96 neobvezatna spomendana.

7. Naslovi svetaca

Među dosadašnjim naslovima pojedinih svetaca bilo je takovih koje je valjalo izostaviti. Tako je "ispovijedalac" i osobito "ni djevica ni mučenica" zadavao poteškoća. A i "udovica" danas znači drugo nego što je nekad značila.

Bilo je prijedloga da se uvedu novi naslovi kao "pravednik", "laik", "otac obitelji", "sveta žena". Ipak je prihvaćeno načelo da uopće nije nužno da svaki svetac ima svoj naslov. Upotrebljeni su, u duhu koncilske konstitucije "Lumen Gentium":

1. Tradicionalni naslovi: Apostol (Evanđelista), Mučenik, Djevica;
2. Naslovi što označuju pripadnost redovničkoj zajednici i iz njih potječu: Opat (Pustinjak, Monah), Redovnik, Redovnica).
   - Opat je svaki koji je upravljao monastičkom zajednicom, premda je bio prezbiter, npr. sv. Bernard;
   - Redovnik je oznaka za redovnika-neprezbitera;
   - Redovnica je oznaka za ženu što je prije ulaska u red živjela u braku. Ostale redovnice su djevice.
3. Naslovi što označuju stupanj u crkvenoj hijerarhiji i iz nje potječu: Biskup (Papa), Prezbiter, Đakon;
4. Naslov "Crkveni naučitelj" (Doctor Ecclesiae).

= = =

VIII ČASOSLOV

A. POVIJEST ČASOSLOVA

1. Časoslov je onaj poseban oblik molitve što ga je stvorila i uzakonila Crkva, da njime zajednica Bogu iskazuje dužno štovanje posvećujući pojedine sate dana, na korist svih ljudi.

Najvažnija oznaka molitve časoslova jest njezina podjela na sate dana. No, treba odmah reći da to načelo podjele molitve na sate dana nije nešto izvorno kršćansko nego je naslijeđeno iz religiozne prakse židovstva Isusova vremena. 1)

Prema Mišni, u svom dijelu Berakot, nastalom prije 135. g., vidi se da je židovska molitva časova bila bitno vezana uz žrtveni kult u hramu. Prema istom poglavlju Mišne, u hramu su se molile tri molitve dnevno: jutarnja molitva (tefillat šahar), molitva u sat popodnevne žrtve (tefillat minhah) i večernja molitva (tefillat ha'erev). Ovim molitvama odgovaraju dvije svakodnevne (trajne) žrtve (quorban tamid), prema Knjizi brojeva 28,2-8 odnosno Knjizi izlaska 29,38-42. S obzirom na različite nazive jutarnje žrtve ('Olah = žrtva paljenica) i večernje žrtve (minhah = prinos) autori misle da se je početno radilo zaista o krvnoj žrtvi ujutro, a o nekrvnoj uvečer. To, uostalom sugeriraju i neki tekstovi SZ-a (npr. 2 Kr 16,15; Ezr 9,4; Dn 9,21). Žrtve i molitve bile su povezane i zajedno su činile potpunim hramski kult. To se vidi iz slijedećeg.

Svaku je žrtvu pratilo pjevanje levita i ono se smatralo njezinim integralnim dijelom. To uvjerenje ovako izrazuje Rabi Meir: "Pjevanje podržava žrtvu; ono predstavlja njezin integralni dio i ne smije se nikada izostaviti, jer bez njega žrtva ne bi bila Bogu ugodna".

I osobne žrtve pojedinaca, kao što su različite žrtve za grijehe, bile su popraćene ispovješću grijeha koju je prinositelj izgovarao držeći ruku na glavi žrtve. I ta se ispovijed grijeha smatrala bitnom za oproštenje. Isto je tako i prinos prvina bio popraćen molitvom ispovijedi. Najočitija se veza molitve i žrtve vidi iz molitve svećenika kod jutarnje žrtve. Poslije klanja žrtvenog jaganjca svećenici, koji su bili u službi povlačili bi se u dvoranu za molitvu i recitirali "Šema Israel" i tri blagoslova. To je ujedno najstariji oblik molitve (jutarnje), a vezan je striktno uz žrtvu. I narod je, premda oskudno, sudjelovao u kultu barem s odgovorima. Dva su najpoznatija: "Blagoslovljeno dovijeka ime veličanstva njegova kraljevstva", koji se govorio kad god bi se spomenulo ime Božje, i: "Aleluja" kao odgovor na verzove Hallela, koji su se nekada za vrijeme kulta izgovarali.

Ipak se s vremenom razvilo i intenzivnije sudjelovanje naroda u hramskom kultu. Kao svetopisamski temelj toga stavljali su tekst Brojeva 28,2: "Naredi Izraelcima i reci im: Točno u

određeno vrijeme prinosite mi moje prinose, moju hranu...". To je, prema židovskoj predaji, obvezivalo svećenike i levite i (sve) Izraelce da prisustvuju žrtvama. Konkretno se to ostvarivalo po predstavnicima koji su se zvali Ma' amadot. Cijeli teritorij Izraela bio je - kao i za službu svećenika - podijeljen na 24 kotara - Mišmarot, tako da je svaki svećenički Mišmar imao i jednog Ma'amad, tj. predstavnika naroda. Oni bi se po nekoliko puta godišnje, neki u Jeruzalemu, neki u svojim mjestima, molitvom, postom i čitanjem Torah priključivali kroz jednu sedmicu žrtvama u hramu. Molili bi četiri puta na dan: u vrijeme jutarnje i večernje žrtve, u vrijeme tzv. Mussaf, tj. dodatne žrtve Šabata i blagdana i Ne 'ilah, tj. u vrijeme zatvaranja hrama.

Postili su četiri puta u tjednu. Vrijeme vršenja pojedinih molitava bilo je prilagođeno vremenu žrtava u hramu.

No, razdijeljenost molitve na različite sate dana očitovala se i u osobnoj molitvi svakog starozavjetnog vjernika. Redovita dnevna molitva Izraelca bila je "Šemà Israel", koju čine ovi tekstovi SZ-a: Pz 6,4-9; 11,13-21; Br 15,37-41. O broju tih dnevnih molitava postoji dvostruka tradicija. Prema Ps 55,17-18: "A ja ću Boga prizvati, i Jahve će me spasiti. Večerom, jutrom i o podne tužan ću jecati, i on će čuti vapaj moj" i Dn 6,11: "Saznavši Danijel da je spis potpisan, otiđe u svoju kuću. Prozori gornje sobe bijahu otvoreni prema Jeruzalemu. Tu je on tri puta na dan padao na koljena blagoslivljajuć, moleći i hvaleći Boga, kako je uvijek činio". Izraelac je molio tri puta dnevno. A prema Pz 6,7: "Napominji ih svojim sinovima. Govori im o njima kad sjediš u svojoj kući i kad ideš putem: kad lijegaš i kad ustaješ" i Pz 11,19: "Poučite u njima svoje sinove; izgovarajte ih kad sjedite u svojoj kući i kad idete putem; kad lijegate i kad ustajete" molio je dva puta na dan. Rabinska literatura i mnogi spomenici izvan nje donose tolika svjedočanstva o dvostrukom dnevnom recitiranju "Šemà", da se može sa sigurnošću reći da je u doba Isusova to bila općenita praksa. U tome se ističu osobito Kumranski spisi koji tu praksu pobliže povezuju s izlaskom i zalaskom Sunca.

Ista rabinska tradicija odredit će i detaljno vrijeme, pogodno za moljenje "Šemà". Različiti dokumenti razlikuju se u pojedinostima, ali su svi unutar ovih granica ujutro: od svitanja do 3 ure: od zalaza Sunca do ponoći.

2. Za nas je zanimljiv, a za molitvu Crkve odlučujući stav Kristov prema molitvi židovskog naroda svoga vremena. 2) Da Isus nije prihvatio sistem dnevne židovske molitve, razdijeljene na sate dana, bilo bi nerazumljivo da je Crkva taj sistem molitve prihvatila.

   Općenito se može reći da je Isus prihvatio bogoslužni i molitveni život svoga naroda. Za blagdane je uzlazio u Jeruzalem, naučavao je u hramu i bio veoma zauzet za njegovu svetost.

Tekst Lk 4,16: "Dođe u Nazaret gdje je odrastao te po svom običaju u subotu uđe u sinagogu" pokazuje da je Isus redovito subotom sudjelovao u molitvenom bogoslužju sinagoge. Dapače, i sam je čitao i tumačio Pisma. Što se pak tiče dnevnih molitava, Evanđelje nam daje obilje dokaza da ih je Isus poznavao i obdržavao: "Rano ujutro, dok je još bio mrak, ustade, izađe te ode na samotno mjesto, i tu se molio" (Mk 1,35). Jasno je da Isus moli jutarnju molitvu kojoj je vrijeme bilo od svitanja do treće ure.

Nakon čudesnog umnažanja kruha Marko ovako nastavlja svoj izvještaj: "Odmah poslije toga natjera svoje učenike da uđu u lađicu i da otplove na drugu obalu prema Betsaidi dok on otpusti narod. Kad se rastanu od njega, ode na goru da se moli. Uvečer se lađica nalazila na morskoj pučini, a on sam na kopnu". (Mk 6,45-47).

Isto tako Luka: "U to vrijeme ode Isus na goru da se moli. Tu provede cijelu noć moleći Boga". (Lk 6,12). To je molitva koja odgovara židovskoj večernjoj molitvi, od zalaza sunca do ponoći. I nju dakle Isus pozna i vrši.

U vezi s ovim molitvama je i tekst: "Tada, najedanput, ustade neki učitelj Zakona te ga zapita, u nakani da ga kuša: "Učitelju, što moram činiti da baštinim život vječni?" "Što stoji - odgovori mu - pisano u Zakonu? Što tamo čitaš? "Ljubi Gospodina Boga svoga" - odgovori - "svim srcem svojim..." (Lk 10,25-27; Mk 12,29). Ovaj naime "što čitaš?" u izvorniku glasi: "što recitiraš", dakle "što moliš". Radi se o tekstu "Šemà Israel" koji je bio sadržaj gornjih molitava. Isus je dakle poznavao i obdržavao i dnevne židovske molitve, a dobro mu je bio poznat i njihov tekst, sadržaj.

I treća, popodnevna molitva, zajamčena je u Evanđelju. Prispodoba o farizeju i caricniku koji mole (Lk 18,9-14) odnosi se vjerojatno na tu molitvu. Isto tako ovaj tekst: "Kad molite, ne budite kao licemjeri koji se vole upadno moliti u sinagogama i na raskršćima, da ih vide ljudi" (Mt 6,5). Ta je molitva bila u vezi s popodnevnom žrtvom i bila je najavljena trubom iz hrama. Vjerojatno su neki od farizeja planirali svoj hod tako da su se u taj čas našli usred vreve ljudi i tako "morali" moliti da ih ljudi gledaju.

Isus aludira i na tekst te molitve, zvane jednostavno Tephillat (molitva). Evo jedne verzije početka te molitve: "Blagoslovljen ti, Gospodine, Bože naš (i Bože naših otaca) Bože Abrahamov, Bože Izakov, Bože Jakovljev), Bože veliki i moćni i strašni. Bože uzvišeni, gospodaru (tj. stvoritelju) neba i zemlje štite naš i štite naših otaca, koji umnažaš naše pouzdanje (iz pokoljenja u pokoljenje). Blagoslovljen ti, Gospodine, štite Abrahamov". 3) Očite su aluzije na tu molitvu Mk 12,26, gdje se govori o Bogu Abrahamovu, Bogu Izakovu i Bogu Jakovljevu" te Mt 11,25 gdje Isus Boga izričito naziva "Gospodaru neba i zemlje". Apostolsko obdržavanje ove molitve (Dj 3,2) o kojem ćemo još govoriti, svojevrsno je svjedočanstvo da su apostoli to naslijedili od Isusa. To vrijedi, kako smo već rekli, za sve tri dnevne molitve.

Evanđeoski tekstovi (v. gore Mk 1,35; 6,46; Lk 6,12) pokazuju da je Isus molio i noću, i to dugo, cijele noći, što je tada bilo neuobičajeno, a i usred dnevnog posla (Mk 7,34). To svjedoči da je njegova molitva vremenski prelazila okvire uobičajene i propisane židovske molitve.

Ali Isusova je molitva te okvire prelazila i glede svoga sadržaja. Isus je svoje učenike naučio molitvu Oče naš na izričitu molbu: "Gospodine, nauči nas moliti, kao što je i Ivan naučio svoje učenike" (Lk 11,1). Ne bi se moglo reći da Isus s učenicima nikada nije govorio o molitvi te da oni o tome uopće nisu bili poučeni. Radilo se o posebnoj molbi. Različite naime religiozne, duhovne struje u Izraelu imale su osim drugih znakova i posebne molitvene obrasce koji su ih odvajali od drugih i u kojima su se nekako duhovno identificirali. Tako je gore spomenuta Tephillat bila sigurno farizejskog porijekla i njima je pripadala. Eseni su u tome išli dotle da su za svaki dan u mjesecu imali posebnu molitvu. Gornji Lukin tekst pokazuje da su i Ivanovi učenici imali svoje molitvene obrasce. Apostoli su dakle molili Isusa jednu takvu molitvu koja će biti njima vlastita i koju će oni moći dodavati dnevnim molitvama ili te molitve njome zamijeniti. To će, vidjet ćemo, rezultirati time, da će Crkva još prije konačne redakcije Evanđelja moliti tri puta dnevno Očenaš, a imat će i svoju posebnu zahvalnu molitvu kod obroka, što će biti i propisano u Didahé.

Uostalom ni sam Isus nije u svojim dnevnim molitvama upotrebljavao židovske obrasce. Osim jedne (Mk 15,34) u svim Isusovim molitvama koje donose evanđelja, on zove Boga "Oče" aramejski "Abba". A i ta jedna je citat psalma 22,2. Isusova je molitva, dakle, izraz njegove biti i njegova poslanja. Nemoguće je da bi Isus bio i u tri dnevne molitve molio drugačije. Apostoli su u tom novom stilu molitve Isusa nasljedovali.

3. Prva Crkva: zaista u svojoj molitvi slijedi Krista. Vjerno je obdržavala naslijeđene sate molitve kao i Krist. Tako nam Didahé donosi uz tekst Očenaša i ovu odredbu: "Ovako molite tri puta dnevno". Sačuvan je dakle temeljni broj triju dnevnih molitava kao kod židova i samog Krista. Neke od tih molitava su i izričito spomenute. Tako Djela (3,1; 10,3.30) spominju popodnevnu molitvu, "molitvu devetog sata". Plinije Mlađi u svom glasovitom pismu caru Trajanu navodi kao kršćanski običaj da se u određeni dan sastaju "ante lucem". To je jutarnja molitva i nedjeljna jutarnja služba sigurno se je od nje razvila. Uostalom, kad sv. Pavao naređuje da treba "uvijek" moliti, "bez prestanka", "dan i noć" moliti, onda on ne misli na neprekidnu molitvu nego na točno obdržavanje tradicionalnih časova dana, dnevne molitve. I njegova općenita naredba o "ustrajnosti u molitvi" (Rim 12,12; Kol 4,2) znači to isto. Grčki glagol προσκαρτερεῖν znači zapravo "vjerno obdržavati neki obred".

Koliko je Crkva u svojoj molitvi ovisili o primjeru Isusovu vidi se i po tome što je poput njega prelazila okvire uobičajene židovske molitve i vremenski i sadržajno.

Tako Petar moli o podne (Dj 10,9), jeruzalemska crkva moli za Petra noću (Dj 12,5). Pavao i Sila usred noći pjevaju hvale u zatvoru (Dj 16,24). Drugim riječima, apostolska Crkva poznaje bdijenja. Osim gore spomenutih (Dj 12,5; 16,24), Pavao govori o svojim bdijenjima (2 Kor 6,5; 11,27). On i vjernike poziva da bdiju u molitvi (Ef 6,18) što je uostalom već prije učinio sam Krist (Mk 13,33; Lk 21,36). Što se sadržaja tiče, već smo spomenuli da Didahe propisuje trostruku molitvu Očenaša. A da su kršćanske zajednice zaista mjesto "Šemà Israel" molile Oče naš, vidi se indirektno iz citata "Šemà", konkretno Pz 6,5, u Novom Zavjetu (Mt 22,37; Mk 12,30.33). Radi se o već gore spomenutom pitanju učitelja Zakona Isusu, gdje ga Isus upućuje na tekst: "Šemà Israel".

Tri pojma, židovski lebab, nefeš i meod grčki (LXX) καρδία ψυχή i δύναμις koji su u tekstu molitve i u LXX posve određeni, u Sinopticima su vrlo različito poredani i nesigurni. To pokazuje da helenističke kršćanske zajednice u doba redakcije sinoptičkih evanđelja tj. poslije razorenja hrama, nisu molili "Šemà Israel" nego Oče naš.

Vidi se dakle da je Crkva vremenski na liniji naslijeđene tradicije ali da i brojem časova molitve i osobito njezinim sadržajem izlazi iz okvira tradicije. Kao i kod Isusa, i u Crkvi ton molitve daje riječ "Oče", "Abba".

Tertulijan početkom III stoljeća razlikuje "horae legitimae", koje su obavezne ujutro i uvečer (quae sine ulla admonitione debentur ingresu lucis et noctis") i "orationes communes", o trećoj, šestoj i devetoj uri, što ih preporučuje Pismo (De orationes 25).

Traditio apostolica sv. Hipolita i o njoj ovisni dokumenti (Testamentum Domini, Constitutiones Apostolicae, Canones Hippolyti) (III i IV st.) donose nam:

- 7 časova privatne (kućne) molitve:
  - ujutro i uvečer
  - o 3., 6. i 9. uri
  - o ponoć i prije pjeva pijetlova
- jutarnji molitveni skup kršćanske zajednice i isto takav večernji skup, što se može smatrati već prvom organiziranom molitvom Crkve.

4. Sigurno je da cvaj raspored molitve što ga donosi Traditio i srodni dokumenti, predstavlja temelj na kojemu se razvio čitav današnji časoslov.

Kada su uz jutarnju i večernju molitvu, javnima postale i druge molitve, koje dokumenti donose kao privatne, nije lako odrediti ali to sigurno nije bilo prije V stoljeća, jer bi se to inače i u ovim dokumentima odrazilo. Autori misle da su te privatne molitve pretvorili u zajedničke i javne najprije monasi.

Od čega su se sastojala ta molitvena slavlja?

Bila su to u pravom smislu liturgijska slavlja jer ih je vršila zajednica, sazvana od svog pastira i pod vodstvom hijerarhijskih svećenika. U doba progona nisu bila redovita nego povremena, prema mogućnostima pojedinih zajednica, ali su jutarnja i večernja molitvena slavlja težila prema redovitosti. Sastojala su se od pjesama, himana i psalama. Tim se imenima označuju najprije kršćanski sastavi kakvi su nam se sačuvali u NZ-u i u apokrifima. A od cca 200. godine to je redovito značilo pjesmu iz Psaltira. Zatim od čitanja SZ-a i NZ-a kao i pisama drugih kršćanskih zajednica i Acta martyrum. Čitanje je slijedila homilija predstojnika, prošnje s Gospodnjom molitvom i završnom molitvom koja je dugo bila improvizirana. Poslije Konstantinovog mira Crkvi je sinula i mogućnost i potreba redovitog organiziranja molitvenih skupova za sve veći broj vjernika. Stvarno se razvio časoslov u dva oblika: crkveni ili katedralni u župskim i katedralnim zajednicama i monaški u monaškim zajednicama.

Crkveni ili katedralni bio je sastavljen od izabranog himna (Tj. psalma koji je odgovarao vremenu dana), izabranog čitanja Svetog pisma, molbenice, molitve Gospodnje i završne molitve. Išlo se za tim da bude prilagođen sudjelovanju vjernika, da bude pastoralan. Psalmi nisu bili ni jedini ni bitni njegov dio.

Monaški s druge strane temeljio se na psalmima. To si možemo protumačiti ovako: stari pustinjaci su svaki dan molili cijeli Psaltir. To je bio njihov dnevni posao, a zahvaćao je i dobar dio noći. Tako je Psaltir bio predmet njihovog stalnog razmišljanja i temelj njihove duhovnosti. Zato i onda kad su monasi organizirali zajednički život i zajedničku molitvu, glavni njezin sadržaj činili su Psalmi. Njih su uzimali ne po prikladnosti kao u crkvenom časoslovu nego po redu. Postepeno su smanjivali njihov dnevni broj tako da je bilo još dugo onih koji su svaki dan otpjevali cijeli Psaltir ali i onih koji su ga otpjevali u 15 susljednih dana. Monasi su isto tako i čitanja svetog pisma uzimali po redu, na način lectionis continuae, koja je stoga monaškog porijekla. Ipak, treba reći da se monaštvo nezavisno pojavilo u Egiptu, u Palestini, Mezopotamiji, Antiohiji, Kapadociji, Galiji, Italiji i da je forma njihovog oficija znatno varirala od područja do područja. Ipak je većina od njih razvila noćnu molitvu (officium nocturnum), primu (hora prima), tercu (hora tertia), sekstu (hora sexta) i nonu (hora nona) i povečerje (completorium) i s tradicionalnom jutarnjom i večernjom molitvom sadržavala 8 molitvenih hora. Taj časoslov je bio vrlo svečan, mnogi su ga biskupi željeli prenijeti u svoje katedrale, a osobito su to činili monasi biskupi. Tako je monaški časoslov izvršio bitan utjecaj na crkveni ili katedralni. 4)

5. Premda su zanimljivi časoslovi različitih istočnih i zapadnih obreda mi ćemo se malo detaljnije zadržati na rimskom časoslovu jer je on tijekom vremena postao općenit na Zapadu.

Vidjeli smo što o molitvi u rimskoj crkvi donosi Traditio apostolica sv. Hipolita. Koliko je to bila stvarnost, a koliko jedan visoki ideal savršenoga života, teško je danas reći.

Sv. Jeronim govori u svoje vrijeme o dvije redovite molitve u rimskim crkvama, jutarnjoj i večernjoj, ali i o trećem, šestom i devetom času, kao i o noćnom oficiju. On o tome poučava pobožne žene, željne asketskog života.

Za Rim su u IV stoljeću bile karakteristične vigilije u bazilikama mučenika uoči njihove godišnjice smrti. Bilo je i nedjeljnih pa i svagdanjih vigilija. No, čini se da su taj bogati časoslov vršili samo oni najpobožniji monasi ili grupe revnih vjernika, dok su za sve vjernike bile redovite samo jutarnja i večernja. Budući da je svaka rimska bazilika imala u blizini jedan ili više samostana, u njima se takav časoslov odvijao redovito i svečano. Takav je časoslov zatekao i sv. Benedikt i dao mu konačnu formu u svom Regula monasteriorum oko 530. godine.

Evo mu kratkog opisa. Psaltir se u cijelosti izmoli svake sedmice. Noćno bdijenje ima 12 psalama, radnim danom podijeljenih u dva nokturna po 6 psalama: prvi završava s tri čitanja, a drugi s jednim kratkim.

Nedjeljom i blagdanom su tri noktruna s po četiri čitanja, a završavaju himnom Tebe Boga hvalimo i čitanjem Evanđelja.

Jutarnja (laudes) se sastoji od četiri psalma, jednog biblijskog hvalospjeva i Ps 148-150 (laudes), kratkog čitanja, odgovora, himna, kantika Blagoslovljen, litanijske molitve i Očenaša.

Trima dnevnim časovima (treći, šesti i deveti čas) definitivno se pridružio i prvi (prima). Oni su se sastojali od himna, 3 psalma, kratkog čitanja, retka i Očenaša.

Večernja ima 4 psalma s antifonama, kratko čitanje s odgovorom, himan, Veliča i Očenaš.

Povečerje ima 3 psalma, himan, kratko čitanje, prošnje i blagoslov. Iz ovoga se vide elementi časoslova, a o svakom pojedinačnom govorit ćemo kasnije.

Ako pogledamo kako izgleda jutarnja i večernja u gornjem časoslovu, vidimo da su tu stavljeni zajedno elementi i monaške i crkvene molitve. Psalmi predstavljaju monaški elemenat, dok čitanje, himan, kantik NZ-a i molbenica predstavljaju crkvene elemente. Ovaj dakle časoslov predstavlja onaj njegov stadij kad su se ujedinili monaški i crkveni časoslov - i glede broja molitvenih časova i glede njihovog sastava. Poseban sjaj davalo je rimskom časoslovu pjevanje. Ovaj je svečani časoslov naišao i na divljenje i daleko izvan Rima te su ga tijekom VII i VIII st. prihvatile Galija, Britanija i Njemačka. U tim je zemljama, osobito u Galiji, rimski Časoslov, kao uostalom i cijela rimska liturgija doživio i izvjesna prilagođavanja, izmjene i dodatke.

Kad je u XI st. papa Grgur VII ukinuo Mozarapski obred i na njegovo mjesto uveo Rimski, postao je Rimski časoslov jedini časoslov kršćanskog zapada.

Pošto je reforma Crkve u XI i XII st. ponovo naglasila primat rimskog Prvosvećenika, postao je za mnoge crkve zanimljiv upravo onaj Časoslov, koji je nastao tokom tih stoljeća u papinskoj kapeli i poznat je pod imenom Časoslov rimske kurije. Njega su prihvatile mnoge crkve izvan Rima, a među njima i katedrala sv. Rufina u Asizu. To je imalo dalekosežne posljedice za njegovo širenje, jer ga je kao svoj časoslov prihvatio novi prosjački red franjevaca. Sačinivši novi "Breviarium" oni su Časoslov rimske kurije prilagodili novoj duhovnosti što su je oni prihvatili i proširili ga ubrzo cijelom Evropom.

A tome je doprinijela i činjenica što je taj Časoslov bio pogodniji za zasebno recitiranje koje je sve više napredovalo. Taj franjevački "Breviarum" imao je slijedeće dijelove:

1. Kalendar
2. Psaltir s hvalospjevima, antifonama, recima, kratkim čitanjima (capitula) i himnima
3. Temporale s vlastitim antifonama, čitanjima, odgovorima i molitvama
4. Sanctorale s vlastitim i zajedničkim slavljima svetaca
5. Časoslov Bl.Dj. Marije i za pokojne.

Ima dakle sve elemente što će ih časoslov do dana današnjeg zadržati. Nova reforma časoslova u vrijeme humanizma (pape Leon X i Klement VII) išla je za ispravljanjem latinskog jezika. Ali je dospjela ispraviti samo himne i to dosta loše jer je ispravljač Zaharija Ferreri umro. Tada je papa Klement VII povjerio reformu časoslova kardinalu Franji Quignonezu. Načela i sudbinu toga časoslova vidi u skriptama "Povijest liturgije". Rezultat Tridentinuma koji je reformu i izdanje časoslova povjerio papi bio je Breviarum sv. Pija V 1568. popraćen glasovitom bulom "Quod a nobis". On je u kalendaru, prema odredbama Koncila smanjio broj svetačkih blagdana, neke blagdane pojednostavnio, neke osmine ukinuo. Psaltir je sačuvao staru podjelu psalama na jedan tjedan. Hagiografska i otačka čitanja bila su popravljena, dodatni oficiji ukinuti itd. No, kao i drugi dijelovi liturgije, i Časoslov je u biti ostao vjeran dosadašnjoj tradiciji. Kakogod je bula Pija V "Quod a nobis" strogo zabranjivala bilo kakve dodatke ili ispravke u Brevijaru, potridentinski pape Grgur XIII, Siksto V, Grgur XIV i Klement VIII uvodili su nova svetačka slavlja, a vratili i neka koja je Trident izbacio. Time su i teoretski i praktički pokazali da Časoslov podliježe daljnjem poboljšanju.

Značajniji je bio još zahvat pape Urbana VIII (1632), osobito je po "popravljanju" himana po pravilima klasične metrike koje je uvelike pokvarilo prelijepu baštinu kršćanske starine.

Ovi i drugi pokušaji reforme Časoslova tijekom XVII i XVIII st. pokazuju da tridentinska reforma nije donijela njegovo željeno poboljšanje.

U našem stoljeću su značajne još dvije reforme: sv. Pija X, te Pija XII i Ivana XXIII.

Pio X je zatekao Časoslov s narušenom ravnotežom između temporala i sanktorala, na štetu prvog. Isto tako ni podjela psalama ni red čitanja nisu ostali na tridentinskim odredbama. Bulom "Divino afflatu" 1911. odredio je:

- novu podjelu psalama držeći se uglavnom starog Ordo psallendi,
- dao je prednost nedjeljama pred svetačkim slavljima "duplex", a privilegirane nedjelje nisu ustupale mjesta nikakvom blagdanu,
- pojednostavnio je samu strukturu i sastav pojedinih hora.

Tako je temporal dobio na važnosti, a cijeli je Časoslov bio skraćen i pojednostavljen, osobito izostavljanjem nekih tradicionalnih elemenata: matutina s 12 psalama, psalama 148-150 na kraju lauda i triju starih hvalospjeva u laudama. To je i sam Pio X nazvao "prvim korakom" k ispravljanju Misala i Brevijara. Imao je naime namjeru da dublje zahvati u kalendar (pojednostavljenje), u čitanja (kritičko ispitivanje povijesne istine, odstranjenje apokrifnih otačkih čitanja) itd. Ali ga je smrt u tome spriječila.

Pio XII dao je nalog Biblijskom institutu u Rimu da napravi novi prijevod psalama, koji će biti što više u skladu s hebrejskim tekstom i što jasniji. Time je htio olakšati moljenje Časoslova. Uveden je 1945. Motu proprijem "In quotidianis precibus".

1955. je Zbor obreda izdao dekret "De rubricis ad simpliciorem formam redigendis", kojim nastavlja započeto djelo reforme Časoslova Pija X. Pojednostavljene su do tada natrpane i komplicirane hore molitve, ukinute mnoge vigilije, osmine i komemoracije i mnogi dodaci, uzdignuta je nedjelja i preuređeni liturgijski stupnjevi slavlja. Iste godine je izdan i dekret "Maxima Redemptionis nostrae mysteria" o obnovi Velike sedmice. Ona se tiče i Časoslova te sedmice.

Ivan XIII je svojim Motu proprijem "Rubricarum instructum" (1960) i dekretom Zbora obreda "Decretum generale, quo novus rubricarum breviarii ac missali Romani codex promulgatur" dao novu redakciju postojećih propisa o liturgiji, a posebno je modificirao kalendar i neke stvari u Časoslovu. Tako je ukinut dosadašnji naziv "duplex", "semiduplex" i "simplex", pojednostavljen i tadašnji matutin (sada Služba čitanja), dalje unaprijeđena je služba vlastitog vremena (proprium de tempore) s obzirom na svetačka slavlja itd. Zanimljiva je i odredba da se u Časoslovu može zadržati Psaltir Vulgate ili novi prijevod Pija XII.

B. ČASOSLOV NA II. VATIKANSKOM SABORU I U POSABORSKOJ OBNOVI

II Vatikanski sabor posvetio je čitavo IV poglavlje Uredbe o svetom bogoslužju Časoslovu. U njemu se najprije iznose teološke zasade u naravi Časoslova (čl. 83), posvećenju dana molitvom Crkve (čl. 84), moliteljima (čl. 85-86) te odredbe o preuređenju

Časoslova (čl. 87-94) o obaveznom moljenju (čl. 95-97), o zajedničkom moljenju (čl. 98-100) te o jeziku Časoslova (čl. 101).

Preuređenje predviđa:

- raspored časova molitve u vremenu dana kao i njihov značaj (čl. 89),
- prilagođavanje u svrhu lakšeg i boljeg moljenja (čl. 90),
- raspored Psaltira na duži rok te njegova prerada u duhu predaje latinske Crkve (čl. 91),
- preuređenje biblijskih i otačkih čitanja te utvrđivanje povijesne istine o svecima (čl. 92),
- svođenje himana na prvotni oblik, izostavljanje mitoloških elemenata u njima te mogućnost uzimanja i drugih himana (čl.93),
- mogućnost moljenja na narodnom jeziku uz dozvolu Ordinarija (čl. 101.).

Prema ovim smjernicama pristupilo se izradi novog Časoslova koji je na latinskom izašao 1971. pod naslovom LITURGIA HORARUM IUXTA RITUM ROMANUM. Sadrži ove dijelove:

- Odredbu Svetog zbora za bogoštovlje
- Apostolsku konstituciju "Laudis canticum" (Pjesmu hvale)
- Opću uredbu Liturgije časova
- Opći rimski kalendar
- Slavlja vlastitih vremena (Proprium de Tempore)
- Red (Ordinarium)
- Psaltir razdijeljen na četiri tjedna
- Povečerje
- Dopunska psalmodija (za Srednji čas)
- Vlastita slavlja svetaca (Proprium de Sanctis)
- Zajednička slavlja (Communia)
- Pokojničko slavlje (Officium defunctorum)
- Dodatak (Kantici i Evanđelja za produženo bdijenje).

Knjiga je podijeljena (u latinskom izdanju) na 4 sveska koji sadrže ova slavlja vlastitih vremena:

I Došašće i božićno vrijeme
II Korizma i uskrsno vrijeme
III Vrijeme "kroz godinu" 1. - 17. tjedan
IV Vrijeme "kroz godinu" 18. - 34. tjedan

Svaki svezak ima sve gore navedene dijelove.

Najvažnija dostignuća pokoncilske obnove mogli bismo ovako ukratko nabrojiti:

a) IME - Časoslov je u povijesti dobio različita imena: Psalmodia, Canon psalmodicus, Cursus, Preces horariae, Horae canonicae, Officium divinum, Breviarum itd. No nijedno od ovih imena nije adekvatno izražavalo narav Časoslova. Časoslov je naime prije svega dio liturgije te mu je to bitni dio definicije (genus proximum), dok mu je najvažnija oznaka koja ga razlikuje od ostalih dijelova liturgije razdijeljenost na sate dana. Zato mu novo ime Liturgia horarum izražava upravo oznake biti.

b) DIJALOŠKI ZNAČAJ - Kao dio liturgije Časoslov je vršenje Kristove svećeničke službe u dvostrukom smjeru: posvetiteljskom ili silaznom i bogoštovnom ili uzlaznom. Istina, u Časoslovu se više ističe uzlazni elemenat, što mu ga daju osobito psalmi, molbenice i molitve. Ali, u Časoslovu je kao i u čitavoj liturgiji obnovljeno "obilnije, raznovrsnije i prikladnije čitanje sv. Pisma" (čl. 35), ne samo u Službi čitanja nego i u drugim molitvenim časovima. Osim toga Uredba o svetoj liturgiji izričito tvrdi da se vjera Božjeg naroda hrani i kad Crkva moli ili pjeva ili vrši obred. To sve zajedno daje Časoslovu značaj dijaloga, vlastitog liturgiji.

c) EKLEZIJALNI ZNAČAJ - Iako su i u prošlosti svi molili Časoslov "u ime Crkve", njegov eklezijalni značaj su umanjivali ovi momenti: osobna obveza iz različih naslova kao i gotovo isključivo pojedinačno slavljenje. Obnovljeni Časoslov ističe prije svega, da je on molitva Crkve, molitva koja pripada cijelom tijelu Crkve. Zatim, isto tako ta je molitva obnovljena u takvom obliku koji je pogodan prije svega za zajedničko slavljenje, a tek onda i za pojedinačno. Zajedničko se slavljenje naređuje onima koji su obavezni na kor, a preporučuje i drugima, uključujući prije svega biskupske i župne crkve. Koji ne mogu redovito moliti u zajednici, preporučuje im se da bar u određenim zgodama koje im se za to pružaju, to i čine.

d) ZAJEDNIČKO I POJEDINAČNO SLAVLJENJE - Zajedničko slavljenje je ne samo preporučeno, nego je Časoslov konkretno organiziran da u njegovu slavljenju budu različite službe, gdje će svaki vršiti samo svoj dio i cijeli svoj dio. Predviđeni su i različiti mogući stupnjevi svečanosti što ga Časoslovu daje osobito pjevanje: od jednostavnog recitiranja do potpuno pjevanog Časoslova. U zajedničkom Časoslovu omogućeno je uvrštavanje duljeg biblijskog čitanja na mjesto tzv. kratkih čitanja kao i produžene vigilije s kanticima i evanđeljem. I na kraju blagoslov i otpust.

S druge strane kod pojedinačnog slavljenja otpadaju neka ponavljanja vlastita zajedničkim slavljima, pozdravi i blagoslov itd. Časoslov je dakle prilagođen kako zajedničkom tako i pojedinačnom slavljenju što odgovara konkretnom stanju i mogućnostima u Crkvi danas.

e) PRVENSTVO VLASTITIH VREMENA CRKVENE GODINE PRED ŠTOVANJEM SVETACA dolazi do izražaja i u Časoslovu:

- Samo svetkovine, nedjelje i Gospodnji blagdani koji padnu na nedjelju imaju prvu Večernju;
- Blagdani imaju psalme srednjeg časa i povečerja od dana u tjednu.
- Na spomendane, ako nema vlastitih tekstova, slobodno je izabrati između zajedničkog slavlja i dana u tjednu. A srednji čas i povečerje slijede potpuno dan u tjednu, a ne spomendan;
- Od 17. - 24. prosinca, u osmini Božića i u korizmi ne slave se obavezni spomendani.

f) SKRAĆENJE - "Breviarium" Rimske kurije XI i XII stoljeća značio je skraćenje čitanja ali ne i psalama, kojih je na dan bilo vrlo mnogo. Tridentska reforma je smanjila broj blagdana, ali se do 1911. taj broj veoma umnožio. Daljnje reforme su svodile sve više slavlja na dnevne psalme.

Pokoncilska reforma je:

- Podijelila Psaltir na četiri tjedna. Time je dnevni broj psalamskih verzova smanjen na petinu Tridentskog časoslova ili na trećinu časoslova Pija X.
- Ukinula je primu, a u pojedinačnom slavljenju dnevne časove svela na samo jedan.
- Broj otpjeva svela s 9 na 2. Skraćenja su izvršena i zbog zauzetosti klera u pastoralnoj službi i zato da se molitva može sabranije vršiti, a odgovara i evanđeoskoj preporuci (Mt 6,7).

g) POBOLJŠANJE I OBOGAĆENJE Časoslova vidljivo je u mnogim elementima:

- bolja raspodjela psalama prema značaju časova i liturgijskih vremena;
- uvođenje hvalospjeva iz SZ-a i iz NZ-a;
- uvođenje naslova i podnaslova za bolje moljenje psalama;
- novi, bolji izbor biblijskih čitanja po kriterijima biblijske teologije i duhovnosti;
- potpuno preuređenje otačkih i teoloških čitanja;
- umjereno svođenje himana na originalni oblik, uz uvažavanje nekih ispravaka Urbana VIII.

Broj himana je povećan (dvostruki himni).- povećanje broja molitva.

h) VEĆA MOGUĆNOST I SLOBODA IZBORA novog Časoslova ogleda se:

- u mogućnosti izbora ili kalendara mjesta (općenito uvijek u slavljenju s narodom) ili vlastitog kalendara (u pojedinačnom slavljenju);

- službu čitanja može se moliti ili noću ili rano ujutro (s himnom za noć), a može se izmoliti i u bilo koje doba dana (s himnom za dan); tko moli samo jedan čas (dnevni), može birati ili treći ili šesti ili deveti;
- u mogućnosti izbora svagdana ili neobaveznog spomendana kao i "votivnog" Časoslova na neke dane; ali izbor određuje duhovno dobro zajednice, a ne predvodnika;
- u mogućnosti zamjene psalama i antifona drugim, prikladnijim psalmima i antifonama; iza svakog psalma može se obdržavati šutnja;
- u mogućnosti zamjene čitanja i otpjeva na neke posebne zgode; mogućnosti spajanja ispalih čitanja u susljednom čitanju SP-a; isto je tako moguća šutnja poslije čitanja;
- u mogućnosti izbora elemenata svagdana ili spomendana u časoslovu spomendana; kraćeg ili dužeg himna "Tebe Boga hvalimo"; izbor psalma Pozivnika, itd.

= = = =

B I L J E Š K E

1) Vidi M. l'Abbé Kurt Hrnby, Les heures de prière dans le judaisme à l' époque de Jésus, u Msgr. Cassien et Dom Bernard Botte, La prière des heures (Lex orandi 35), Paris 1963, 59-84.

2) Jeremias, J. La prière quotidienne dans la vie du Seigneur ed dans l'Eglise primitive, u La prière des heures, kao gore, 43-58.

3) Hänggi, A. - Pahl, I., Prex eucharistica, Fribourg 1968, 41-42. (prijevod A)

4) Vidi različite cursus monastici - Martimort, A.G., L'Eglise en prière, Paris - Tournai - Roma - New York 1965², 826-828.

S A D R Ž A J

Strana

I. POGLAVLJE

V R I J E M E I N J E G O V O P O S V E Ć E N J E 1

II. POGLAVLJE

P R I S U T N O S T K R I S T O V I H O T A J S T A - V A U L I T . S L A V L J E N J I M A C R K V E 21

1. Otajstvo 21
2. Spomen 33
3. Celebrare 41

III. POGLAVLJE

O T A J S T V O D A N A G O S P O D N J E G A 54

1. Šabat 54
2. Nedjelja 60

IV. POGLAVLJE

U S K R S N I C I K L U S L I T . G O D I N E - Uvod 76

A. Sveto trodnevlje 83
B. Pedesetnica 112
C. Četrdesetnica (Korizma) 119

V. POGLAVLJE

B O Ž I Ć N I C I K L U S L I T . G O D I N E 145

A. Božićno vrijeme 147
B. Vrijeme došašća 158

VI. POGLAVLJE

V R I J E M E " K R O Z G O D I N U " 170

Kvatre i prosni dani 171
Gospodnja slavlja kroz godinu 174

VII. POGLAVLJE

Š T O V A N J E BL.DJ. M A R I J E I S V E T I H 179

A. Štovanje Bl. Dj. Marije 179
B. Štovanje svetih 189

VIII. POGLAVLJE

Č A S O S L O V 201

A. Povijest Časoslova 201
B. Časoslov na II. Vatikanskom saboru i u posaborskoj obnovi 209